



ردمك: 2335-1071 ISSN

مَجْمَعُ الْخُطَابِ الْحِجَاجِيِّ
أَصُولُهُ وَمُرْجِعِيَّاتُهُ وَأَفَاقُهُ فِي الْجَزَائِرِ
جَامِعَةُ ابْنِ خَلْدُونِ - تِيَارَت

فصل الخفهاب

ملف العدد:

- الإستراتيجية العجاجية لبلاغة الصمت - قراءة في حجاجية الحذف في القرآن الكريم
- القصص القرآني والبعد الفلسفي العجاجي في تفسير الفخر الرازي
- إعجاز الحوار والعجاج في القصص القرآني
- الأسلوب العجاجي في القرآن الكريم ، وسبيل استثماره لدى المؤسسة التربوية
- سيميائية اللون في القرآن الكريم

سبتمبر 2014

العدد 07
المجلد الثاني

دورية أكاديمية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث
العلمية والنقدية واللغوية والأدبية والبلاغية
باللغتين العربية والأجنبية

ISSN: 2335-1071



*Laboratoire du discours argumentatif
ses origines, ses références ses perspective en Algérie
Université Ibn-Khaldoun-Tiaret*

Faslo El-Khitab

(Art d'Argumenter)

Septembre 2014

*Revue périodique a vocation scientifique, traitant
des domaines de la critique littéraire, la linguistique
et la rhétorique en langues arabe et étranger*

Revue N 07

Volume 02

فصل الخطاب

دورية أكاديمية محكمة يصدرها مخبر الخطاب الحجاجي أسوله ومرجسياته وأفاقه في الجزائر
تتعلق بالدراسات والبحوث العلمية النقدية واللغوية والأدبية والبلاغية باللغتين العربية والفرنسية

العدد السابع

سبتمبر 2014

ISSN 2335-1071 ردمد

رقم الإيداع القانوني 1759 - 2012

جامعة ابن خلدون - تيارت
الجزائر

توجه المراسلات إلى إدارة المخبر أو المجلة
ص.ب. 78 زمرورة - تيارت 14000 _ الجزائر
أو عبر: faslkhitab@gmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قواعد النشر بالمجلة

1. تهتم المجلة بنشر كل الأبحاث التي تعالج قضايا في حقل الحجاج والنقد الأدبي والبلاغيتين القديمة والجديدة وما يدور في حقل اللغويات وله علاقة بهذه المواضيع . كما يمكن أن تنشر المجلة نقدا متخصصا أو مراجعة أو ترجمة لأحدى المدونات العلمية الصادرة باللغة العربية أو اللسان الأعجمي.
2. لغة النشر عربية، فرنسية، إنجليزية، على أن يصحب البحث بملخصين مجتمعين في صفحة، أحدهما باللغة العربية والآخر إما باللغة الفرنسية أو الإنجليزية.
3. ألا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم للنشر في أي إصدار آخر .
4. يقدم المقال المكتوب بالعربية بخط (Traditional Arabic) قياس 14 في المتن و11 في الهامش، أما المكتوب بالأجنبية بخط Times New Roman قياس 12 في المتن و10 في الهامش وكلاهما بمسافة 1 سم بين الأسطر وهوامش 4 سم (من الجهات أربع)، وألا يتجاوز البحث عشرين (20) صفحة بما في ذلك الإحالات، التي يشترط أن تكون إلكترونية، أما الجداول والترسيات والأشكال فتكون صوراً IMAGE .
5. بعد موافقة اللجنة الاستشارية المؤهلة للخبرة العلمية على الأعمال والبحوث، تعرض على محكمين اثنين من ذوي الاختصاص يتم اختيارهما بسرية مطلقة. وتحتفظ المجلة بحقوقها في أن تطلب من صاحب المقال التعديل بما يتناسب ووجهة نظرها في النشر .
6. لا تعبر البحوث المنشورة بالضرورة عن رأي المخبر، والمجلة غير مسؤولة عما ينتج عن أي بحث، والدراسات والبحوث التي ترد المجلة لا تُردّ إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر .
7. ترتيب المقالات في المجلة يخضع للتصنيف الفني وليس لاعتبارات أخرى كمكانة الكاتب أو شهرته أو غير ذلك.

رئيس المجلة

أ.د. مدربل خلادي

مدير جامعة ابن خلدون - تيارت

المدير المسؤول عن النشر

د. زروقي عبد القادر

مدير مخبر الخطاب الحجاجي

رئيس التحرير : د. بوزيان أحمد

هيئة التحرير

د. داود احمد

د. غانم حنجار

د. درويش أحمد

د. بوعرارة محمد

د. كبريت علي

د. قوتال فضيلة

د. كراش بخولة

د. مكينة جواد

أ. تركي محمد

د. عزوز الميلود

الهيئة العلمية الاستشارية

د. بوهادي عابد - جامعة تيارت

أ.د. فيدوح عبد القادر - البحرين

أ.د. مرتاض عبد الجليل - جامعة تلمسان

أ.د. خلف الجردات - المملكة الأردنية

أ.د. العشي عبد الله - جامعة باتنة

أ.د. بوحسن أحمد - المغرب

أ.د. حسن نعمي - المملكة العربية السعودية

أ.د. عباس محمد - جامعة تلمسان

أ.د. بشير بويجرة محمد - جامعة وهران

أ.د. آمنة بلعلي - جامعة تيزي وزو

أ.د. توفيق بن عامر - تونس

أ.د. اسطمبول الناصر - جامعة وهران

أ.د. حسن البنداري - عين شمس - القاهرة

أ.د. خميسي حميدي - جامعة الجزائر

أ.د. دراوش مصطفى - جامعة تيزي وزو

د. كواري مبروك - جامعة بشار

فهرس الموضوعات

03.....	كلمة رئيس التحرير.....
	الإستراتيجية الحجاجية لبلاغة الصمت
07.....	قراءة في حجاجية الحذف في القرآن الكريم (زروقي عبد القادر)
43.....	القصص القرآني والبعد الفلسفي الحجاجي في تفسير الفخر الرازي (بن يمينه رشيد)
51.....	إعجاز الحوار والحجاج في القصص القرآني (خلادي محمد الأمين)
	الأسلوب الحجاجي في القرآن الكريم وسبيل استشاره لدى المؤسّسة التربوية
85.....	وقفة تأملية مع آية من القرآن الكريم (مغربي محمد رضا)
99.....	مصادر النص القرآني في الخطاب الاستشراقي (تاج محمد)
119.....	ترجمة معاني القرآن الكريم بين الممكن والمستحيل (نھاري شريف)
135.....	من بلاغة الاستفهام في الخطاب القرآني (إبراهيم فواتيح عبد الرحيم)
151.....	جماليات الإيقاع الصوتي في القرآن الكريم (المير بومدين)
173.....	سيمياء اللون في القرآن الكريم دراسة وصفية تحليلية (هارون مجيد)
193.....	المفارقة ونقيض المعنى: (... عندما يبتعد) (أنموذجا) (هاني سعيد)
219...	الطاقة التعبيرية للأبنية المتجلية والتنظير الصرّ في والمنجز التفسيري (بلقنشي علي)
237.....	الاستثناء المنقطع بين استقامة الشّكل وصحّة الصّناعة (دحام عبد العزيز)
255.....	صورة القدس في أدب الرحلة ابن بطوطة أنموذجا (غسان إسماعيل عبد الخالق)

كلمة رئيس التحرير

أمّا قبل:

الحمد لله العزيز الوهاب الذي أنزل على عبده ورسوله الكتاب، هدى وذكرى لأولي الألباب، وصلى الله وسلم وبارك على محمد المصطفى من أظهر الأنساب وأشرف الأحساب، الذي أيدته ربه بالمعجزات الباهرات وعلى آله وصحبه الأكرمين خير أهل وأصحاب، الذين أورثهم الله الجنة وحسن المآب.

ها هي أعداد مجلة «فصل الخطاب» تتوالى، ولا يزال يحدوها ذلك الأمل الجميل، وكم يكون ورديا حينما يدخل في دائرة الحلم بعيدا عن إكراهات الواقع وإلزاماته، وكم يكون قائما مشبها حينما يخرج من دائرة الوجود بالفعل إلى حيز الوجود بالقوة، ومع ذلك تكون الرغبة جامحة حينما يقترن ذلك الطموح بالتحدي المعرفي.

إنّ إيمان المجلة بما تعهدت، والوفاء به، بأن تظل على الخط الذي ارتسمته وارتضته في تخصيص ملف لمحور من الدراسات - بعد التحكيم السري - متى اكتملت مادته العلمية، ليبقى الخط الثابت في الدراسات هو الحجاج، سواء في الدراسات العربية أم الغربية، من جهة، وسواء في الدراسات النظرية، أم تلك التي تغيّت الإجراء، وتعاملت مع النصوص بوصفها مدوّّات تتبارى فيها المناهج بمقولاتها وفلسفاتها ومفاهيمها من جهة أخرى، وقد اكتمل ملف حول الدراسات القرآنية، والنص القرآني سيظل مهما يُقال فيه شرحا أو تأويلا، قابلا للقول.

لذلك سيلحظ القارئ الكريم أنّ جلّ الدراسات والمقاربات التي بين دفتي هذا العدد دارت حول النص القرآني، باعتباره نصّا خالدا يتجاوز الزمان والمكان، ويستجيب لإمكانات كل عصر ومصر، يتخطى الآن والإمكان، ولذلك لا يستهلكه التفسير، ولا

يستنفذه التأويل، وهو ما جعله قابلاً للقراءات، فكان تدبره إمكاناً لا ينضب، دون أن يغيب خط المجلة.

غير أن مصطلح «قراءة» من حيث هو مصطلح ورد ضمن سياقات معرفية مغايرة؛ ونبت في مناخات فلسفية تبحث عن المختلف والمغاير، وتلغي الثابت والراكد، إلا أن وروده كان مستعاراً وهو يشير إلى مصادر منهجية معاصرة هي مناهج النقد الأدبي واللسانيات الحديثة، فنحن هنا إذن أمام استخدام لـ «مناهج» و«أدوات» جديدة في دراسة القرآن، ليبقى مصطلح «التدبر» بما له من حولة أصولية تراثية قابلة للشحن من جديد، لما له من مرونة، واستيعاب دلالي لمفهوم الذاتية التي تعطي حق الفارق في الفهم والادراك.

والمناهج التراثية في المحصلة جهوداً بنيت من داخل لغة النص نفسه، وفي ضوء مفهوم التدبر، وعلى وعي قداسي لمفهوم «النص»، وتتضمن الكثير مما لم يتم استنفاده أو الاستفادة منه، ولا شك أن تجاهل أو تجاوز ذلك الإرث الأصولي الضخم خسارة جسيمة في حق مناهج البحث والتأويل المعاصرة في قراءة النص القرآني، ولن يجانبنا الصواب أبداً إذا قلنا إن الكثير من المقولات الأصولية تتقاطع في جوانب عديدة مع مقولات تلك المناهج الأدبية واللسانية الحديثة، شرط التعامل معها بمعزل عن طروحاتها الإيديولوجية، أو نذهب إلى إقصائها كذلك بحجة إيديولوجية، ونبرر لذلك بتبرير ديني حتى نكسب تعاطف المتلقي، في حين إن الدين بريء من ذلك، كما هي في الوقت نفسه جهد إنساني يعتره القصور في جوانب كثيرة أيضاً، ومع ذلك تبقى تلك المناهج قادرة على «قراءة مشروعة» بحد ذاتها؛ ما لم تمس قداسة النص.

كما يفرض علينا انخراطنا في المعاصرة الوعي بالواقع، ثم الوعي بالعالم الذي نحن جزء منه، وبالعصر الذي نعيش حركته والتغيرات الكبرى التي شهدناها، في حين لم نكن نحن

جزءاً من فاعلية هذا التغير، ذلك أننا نعيش مفارقة على مستوى الوعي من جهة وعلى مستوى الفعل من جهة أخرى.

وبهذه المنهجية يمكن القول إننا بحاجة إلى التأصيل لكي نحافظ على هويتنا وثوابتنا وسط هذا الحراك المعرفي، والنسبية في هذه المعرفة، فنحن كذلك بحاجة إلى الحداثة لكي نواكب الزمن، ونتواصل مع العصر، ونفهم منطقهم، ونجاري تطور المعرفة التي لا تعرف السكون، فنحن بحاجة إلى بناء حداثة مستقلة تنطلق من فهم الحداثة الأوروبية ونقدها، وتعبّر عن رؤيتنا «نحن» للتقدم الذي نريده، وللمدنية التي نتطلع إليها، وهو توازن صعب التحقق مع أنه ممكن التحقق لو أخلصنا النية وصدقت العزيمة، وخرجنا من الشرقة التي أحطنا بها أنفسنا، وعشنا في عزلة عن هذا العالم الذي شهد تحوّلات رهيبية، تلقفناها بنهم، ورحنا نهاجم الشروط التي أنتجت تلك التحولات.

ولابد من تحمل مسؤولية التصدي لفتح أبواب الاجتهاد والعمل على إبداع مسارات جديدة تنابع من خلالها مشاكل الحياة، وقضايا الإنسان على مختلف الأصعدة والمستويات ليبقى وعينا متجدداً مع الحياة، مع مشاكلها، وطموحاتها، وأهدافها العالية يقدم لها التصورات والحلول المناسبة، ولا يتجمد على نمط واحد، لأنه لا يمثل الحقيقة دائماً في مسألة الاجتهادات المتنوعة من الأفكار الإنسانية الجديدة، ما يجعلنا نطل على بعض نقاط الضعف في تفكيرنا (النقدي الذاتي)، أو نقاط الضعف في تفكير الآخرين حتى نستطيع أن نهتدي إلى بعض الإجابات المناسبة لراهننا وتعقيداتنا المتلاحقة التي تتوالد وتتناسخ في غير ما تجدد، ولئلا نعالج راهننا بوعي ارتدادي، يظل مشدوداً إلى الوراء، ويأبى التشوّف إلى الأمام.

إننا نقف - إذاً - مع الفكر المعاصر (وراهناته وتحدياته المستقبلية) على أفق جديد، وإذا تمكن هذا الفكر من مقارنة جميع مشاكله الحساسة المذكورة سابقاً، وعالجها - على طريق إيجاد موقع قوي له بين الأمم والحضارات في المستقبل - بمناهج موضوعية علمية، ومن دون

إغفال أو إهمال أي معطى تاريخي أو واقعي، فإنه سيتمكن لا محالة من المشاركة الكثيفة والمنتجة في صياغة مستقبل يستوعب راهن الأمة العربية والإسلامية.

وهكذا تواصل مجلة فصل الخطاب رسالتها الفكرية والنقدية لتعبر عن الحراك الثقافي والمعرفي والنقدي عربيا وعالميا لتسهم بدورها البناء في مسيرة الثقافة الأكاديمية بوعي واقتدار.

والله نسأل أن نكون كما يحبنا أن نكون، ولا يجرمنا خير ما عنده، لشر ما عندنا .

الأستاذ الدكتور: أحمد بوزيان

الإستراتيجية الحجاجية لبلاغة الصمت

قراءة في حجاجية الحذف في القرآن الكريم

الدكتور: زروقي عبد القادر

جامعة ابن خلدون - تيارت - الجزائر

إنها الشجاعة المركبة: شجاعة العربية كما قال بها ابن جني، ومن قبلها شجاعة الأسلوب القرآني وتميزه في صياغة أساليب فوق ما تتميز به الأساليب البشرية في اللغة العربية، فقد رفع القرآن الكريم سقف الكتابة في بُعدها الفني الذي تتحكم إليه النصوص، مما أوجب علينا النظر في خصائص الأسلوب القرآني وإلى أي مدى يمكن استثماره في التفكير النقدي العربي. فكان هذا البحث الذي يتناول "بلاغة الصمت" ممثلة في أسلوب الحذف وما يحيط به من شروط ومزايا، نظراً لما نشأ حوله من تجاذبات للحقول المعرفية قصد تأطيرها (عجازياً، نحوياً، بيانياً "بلاغياً" وفي الأخير نقدياً)، مما يفرض مشروعية السؤال في هذا البحث على أرضية حقل النقد الأدبي خصوصاً. كيف يمكن للحذف باعتباره مجال البحث أن يحقق التواصل النظري والتطبيقي على السواء بين لغة القرآن الكريم واهتمامات النقد الأدبي المعاصر؟

Résumé : C'est le courage composé: Courage d'arabe, a déclaré Ibn Jinni, et avant Courage du style coranique; qui Défait l'usage humain en langue arabe. Le coran a élevé le niveau de l'écriture, auquel s'évalue les textes, ce qui nous enjoint d'examiner les caractéristiques du style coranique, et la mesure dans laquelle peuvent être investis dans la pensée critique arabe. Cette recherche s'adresse à l'éloquence du silence, représenté dans la méthode de suppression, et les conditions et les avantages environnantes, en raison des interactions des champs cognitifs, afin de les encadrées (grammaticalement, rhétoriquement, critiquement). Il est impératif de remettre en question la légalité de cette recherche sur le champ de la critique littéraire, en particulier. Comment la méthode de suppression, comme un domaine de recherche, peut réaliser la communication théorique et pratique, à la fois entre la langue du Coran et les préoccupations de la critique littéraire contemporaine ?

أسلوب الحذف المَكَّن لبلاغة الصمت في القرآن الكريم هو أشرف الكلام؛ لأنه يأتي مع البيان، انطلاقاً من أنَّ الغرض الجوهرى للنص يكون بباطنه لا بظاهره، وكلّ معلوم هين^١ نتيجة إظهاره وحصره كما يرى بلاغيوننا^(١)، لذا ستتيح لنا بلاغة الصمت الكامنة في الخطاب القرآني تلمس

الفاعلية الذهنية التي وفرها هذا الخطاب لمتلقيه عبر سائر الأزمان، كما أنّ انفتاحه هذا جعله نصّاً غير منجذلق عن الفهم المتجدد؛ بل هو نصٌّ "منفتح على التأويل باستمرار".

بذا يكون الناظر في الخطاب القرآني مدركاً زخم القول في تبيان خصائص الأسلوب الأدبي للمص القرآني، وعلى رأس القضايا التي شكلت هذا الزخم الحديث^١ عن خاصية "بلاغة الصمت" المتمثلة في الإيجاز والإضمار والحذف وما يحيط بها من شروط ومزايا. ذلك لأنه يمكن لهذه الظواهر الأسلوبية أن تكون مخمّلة بالتعبير وغير مصيبة للمعنى إذا أُسيء توظيفها، بعدما كان ذاك ما يميزها في الأسلوب القرآني على هذا الاعتبار استوقفنا البحث^٢ في الحذف دون غيره من الظواهر، نظراً لما يمثله عند أهل البيان، "فهو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر، أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة، أزيد للإفادة، وتجذّبك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمّ ما تكون بياناً إذا لم تُبين"^(٢) فالصمت هنا هو فعل إراديّ^٣ واع من المتكلم غير مرتبط بالجهاز الصوتي، ولا عجز عن التفكير، ولا شح في القاموس اللغوي، وإنما هو بديل عن الكلام متخلل له، إذ يكون في الكلام ذاته دليل عليه، وعندئذ يكون الصمت^(٣) كإتمام^٤ ما يكون البيان.

الحذف والتأسيس لقوانين تفسير الخطاب

إن الحذف المقصود بالبحث هو غير الإيجاز، وإن كان هذا الأخير لا يقل عن الحذف أهمية غير أنه لا يمتن الإسقاط الكلي للفظ وإنما يقف عند "حذف زيادات الألفاظ، وهذا نوعٌ من الكلام [هو الآخوثر] يف، لا يتعلق به إلا فرسان البلاغة، من سبق إلى غايتها ومآصلها"، وضرب أعلى درجاتها بالقدر المعلى، وذلك لعلّوا مكانه وتعذر إمكانه^(٤) الإيجاز هنا يشمل الحذف كونه ينشطر إلى الإيجاز بالحذف، والإيجاز بالقصر.

هذا الأخير تقليل الكلام انطلاقاً من التتالي الكمي أو العددي للملفوظات واستبدال الأكبر بالأصغر عدداً، لا الاستبدال الصفري أي وجود اللفظ من عدمه وهو محل البحث، ويضرب لنا صاحب النكت مثلاً لهذه الظاهرة الأسلوبية - إيجاز القصر - بقوله إنك لا توجز حين تقول "تحرك حركة سريعة" عوض قولك "أسرع" وعليه فالمعنى "يمكن أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة ويمكن أن يعبر عنه بألفاظ قليلة، فالألفاظ القليلة إيجاز"^(٥) وقد تأصّد لت هذه القاعدة البيانية عند أهل البيان

على خلفية قوله تعالى: ﴿ولكم في القصص حياة﴾ (البقرة: 179) فما تميزت به الآية خاصة في جزئيتها "القصص حياة" من إيجاز مقارنه مع أوجز عبارة قالتها العرب في المعنى ذاته "القتل أنفى للقتل" يجعل هذه الظاهرة الأسلوبية محل إعجاز في القرآن الكريم. من هنا قال ابن المقفع "الإيجاز هو البلاغة"⁽⁶⁾. وذلك أن الموزن في كلامه إنما يقتصد في أدائه (قلة الألفاظ) مع تكثيف معانيه. إلا أننا في الحذف نسقط "كلمة للاجتزاء عنها، بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام"⁽⁷⁾، أو نسقط "جزء الكلام أو كله لدليل"⁽⁸⁾ مما يجعل للكلام وجهين: ظاهر/ مصرح به، وباطن/ مسكوت عنه، شريطة أن يتوافر رابط بين التركيب والسياق ضرورة فلا يمكن تجاوزه.

إذاً الحذف هو إسقاط أحد مكونات التركيب من الصياغة بالكلية - وليس على حساب عدد الحروف - بشرط أن يتضمن التركيب قرينة تقود المتلقي إلى تحديد ما حذف، بفضل ما يوفره السياق من دلائل على ذلك، وهذا ما يعني أن المحذوف وإن "أسقط لفظه فإن معناه باق ويتنظمه المقدّر"⁽⁹⁾. وعندئذ يكون الحذف أبلغ دلالة وأدل إبلاغاً، فهو يستغني عن الفضول ويقرب المعاني، ألم ترَ أن "الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب، أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم، جعله مسبوفاً، وزاد في الكلام"⁽¹⁰⁾، لذلك لم تلجأ العرب للحذف في كلامها إلا لأنها على ثقة بفهم أصحابهم عنهم⁽¹¹⁾.

لم تجرّد دراسة أسلوب الحذف - شأنه في ذلك كباقي الخصائص الأسلوبية - عن الأسلوب القرآني أثناء صياغة القوانين التي تضبطه، إذ من الأحكام النقدية التي تعلقت بوقوع الحذف من عدمه والتي اتخذت الأسلوب القرآني قاعدة - بلاغية ولغوية - لها قوله تعالى "ولو شاء الله لجمهم على الهدى" (الأنعام: 35) هي آية بها حذف تقديره "ولو شاء الله أن يجمهم على الهدى لجمهم" فكان البناء عليها حيث المزية البلاغية تقتضي أن يجاء بالمفعول المتعلق بالمشيئة أمراً عظيماً أو بديعاً أو غريباً، فوجب ذكره وساء حذفه، وهو على عكس قول الشاعر⁽¹²⁾:

ولو شئت أن أبكي دماً لبكيتُهُ عَليَّه، ولكن ساحة الصبر أو سَعُ

يعلق الرازي على الظاهرة بقوله لما كانت مشيئة الإنسان لأن يبكي دماً أمراً عظيماً عجباً،

كان الأوّلَى التصريح به"⁽¹³⁾.

يتأرجح هذا التحليل بين حقلين معرفيين لطالما تباعدا وهما البلاغة والنحو، ومرد ذلك جلاء المفارقة ووضوحهليل المعيار النحوي وصرامته وبين الخرق البلاغي وتجوّزه، وما يعزّز ذلك ما نستحضره هنا من بعض المقولات المعاصرة في المجال اللساني لعلها تساندا في الدفع عن الحذف ما ليس منه، حيث "إذا كانت الدلالة مرتبطة بالجملة فإن القول لا ترتبط به الدلالة بل يرتبط به المعنى"⁽¹⁴⁾، وعليه فنحن أمام إلحاق الحذف إما بالنحو أو بالبلاغة على اعتبار نظرية الإسناد أو نظرية المعنى؛ لأن "الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة، وذلك كأن يجد خبراً بدون مبتدأ أو بالعكس أو شرطاً بدون جزاء أو بالعكس أو معطوفاً بدون معطوف عليه أو بالعكس أو معمولاً بدون عامل. وأما قولهم "سرايل تقيكم الحر" على كون التقدير والبرد فضول في علم النحو وإنما ذلك للمفسر وكذا قولهم يحذف الفاعل لعظمته أو حقارته ونحو ذلك فإنه تطفل منهم على صناعة البيان"⁽¹⁵⁾.

فصناعة البيان (بلاغة، نقد) لا علاقة لها بقضية الإسناد ولا نظرية العامل من حيث المعيار والحركة الإعرابية، وإنما تختص بالنظر في الحذف على أساس المعاني لا الألفاظ، وإن كانت مراعاة هذه الأخيرة واجبة إلا أن اختصاصها بالاكّد بالحذف في المعاني⁽¹⁶⁾، وما يقابل ذلك في مقولات نقدنا المعاصر المطالبة بأن يكون "موضوع اللسانيات هو الواقع اللغوي، في حين أن موضوع التداولية التأويل التام للأقوال"⁽¹⁷⁾؛ واللّسانيات لا رأي لها في تأويل الأقوال، وبذا يكون الحذف أحد شروط الفصاحة والبلاغة؛ لأن من شروطهما "الإيجاز والاختصار وحذف فضول الكلام، حتى يعبر عن المعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة"⁽¹⁸⁾، ولذلك كان الاستحسان لأسلوب القرآن الكريم لأنه قائم بهذه الصفة، وهو ما أدركه ابن جني من قبل حيث ربط الحذف بنمط الاستخدام البلاغي الخاص به في اللغة الأدبية (الشعرية)، "ولأجل ذلك كان يذيل حديثه عن حذف أجزاء الكلام بالعبارات الآتية: "ونظائره كثيرة في القرآن وفصيح الكلام" أو "وأكثر ذلك في الشعر" فهذه العبارات دالة على وعيه بالصفة الشعرية لظاهرة الحذف"⁽¹⁹⁾ وهو ما أقدمه على عقد باب "شجاعة العربية"⁽²⁰⁾ التي تركز على الحذف وما يلف لقيفه من زيادة وتقديم وتأخير وتحريف.

وعود على مبدأ "إجاعة اللفظ وإشباع المعنى" الذي قال به ابن رشيق يمكننا الإقرار بمفهوم "القوانين الكلية للبلاغة" نظراً لما يمكن أن تنطوي تحت ظاهرة الحذف - مثلاً - من مفاهيم متعددة كالسكوت والإشارة والاحتجاج والاتساع والإيجاز وغير ذلك، حتى غدت هذه المفاهيم هي البلاغة بعينها وفق ما ذهب إليه ابن المقفع⁽²¹⁾، أو ما فعله الرماني حين ثمة حقيقة دور الإيجاز وجعله أول الأقسام العشرة للبلاغة⁽²²⁾، على خلفية قول علي رضي الله عنه "ما رأيت بليغاً قط إلا وله في القول إيجاز، وفي المعاني إطالة"⁽²³⁾. هكذا يكون الحذف ظاهرة لغوية بلاغية، إلا أننا في هذا المقام لا نلقي بالاً للدرس اللغوي (النحوي) إلا بالقدر الذي يخدم الدرس البلاغي؛ لأننا نعوّل على الوقوف على ظاهرة الحذف من زاوية المعنى لا من زاوية المبنى (اللفظ)، فالنظر إليها من الزاوية الثانية مجاله النحو المحتدّ بمعيّار الوضع وصرامة الحركة الإعرابية ومتطلبات العامل والمعمول، في حين يطرح البيان من التعددية لمسالك المعنى ما لا نهاية له، باعتباره السيد في عملية التواصل، وإذا ذاك يحضر المتلقي في العملية التواصلية حضوراً متميزاً قائماً على التفاعل، فيجتهد متأولاً للوصول إلى المعنى والقبض على المزية.

خصائص الحذف ومقوماته الجمالية:

إذا كان الحذف أبلغ من الذكر، نظراً لما لديه من قدرة لا تنكر في خلق تعددية للمعنى، وهو ما لا يتحقق في الحالة الثانية - أي الذكر -، فإن للحذف كذلك قدرة أخرى - لا تقل عن الأولى في القوة - على التأثير في المتلقي، ولذا فهو - أي الحذف - "مُؤَمَّلٌ" على الإتيان لتأخر وجود الحادث عن عدمه"⁽²⁴⁾، فالمحذوف إنما يتقدم الذي يدل عليه ويفضي إلى استنباطه من السياق، وإن كان الإفصاح يفضي إلى المعنى ذاته، إلا أن المتكلم يقصي المتلقي من التفاعل مع خطابه بعد أن يكشف معناه، وعندئذ ينغلق النص بالإفصاح عن معناه ولا يستدعي تأولاً على خلاف موقع الحذف حيث يكون حضور المتلقي بتأوله، وهو ما يجعل الحذف أبلغ من الذكر.

إننا نسير هنا على خلاف ما يقتضيه العقل وتستقر إليه النفس، إنه من عجيب المفارقات حين يكون إخفاء الشيء سبباً في إجلاله وإظهاره، ولشدة غرابة الحذف، أنه "شبيه بالسحر، وذلك أنك ترى فيه ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا

لم تنطق، ولم تكن مبيناً إذا لم تُبين " (25)، لذلك رأينا الزمكاني يحذر من القول أن الحذف مخل بفائدة المحذوف راداً ذلك إلى غفلة عما يحمله الحذف من مزايا (26). وعلى خلفية هذا التقديم للحذف على الذكر اجتهد علماء البيان في تلمس الفوائد والمزايا التي يحققها الحذف والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

- 1- الاختصار وإيجاز الكلام، يقول جعفر بن يحيى البرمكي حاثاً كتابه على الإيجاز "إن قدرتم أن تجعلوا كتبكم توقيعات فافعلوا" (27) كما يأتي بيت البحري لدعم هذا المذهب حيث يقول:
والشعرُ لمُحٌ تكفي إثوَّ ليسْهُ بالهذَرِ طَوَّلتْ خُطْبَهُ
- 2- الاحتراز عن العبث ببناء على الظاهر (28)، ففي الإخفاء بلاغة في المعنى والضبط بفعل السياق على عكس الظاهر الصريح الذي لا ستر دونه (29)، إذ أن المخفي يحمل طاقة إيحائية تقوم مقام الأداة الإجرائية التي تثري المعنى.
- 3- إثارة المخاطب ودعوته إلى التفكير في الخطاب لمعرفة الجزء المحذوف، ومن ثم الوصول إلى المعنى، وعندئذ تكون "زيادة اللذة بسبب استنباط الذهن للمحذوف، وكلما كان الشعور بالمحذوف أعسر، كان الالتذاذ به تُدَّ وأحسن" (30)
- 4- تحقيق كثير من الغايات المعنوية في نفسية المتلقي، ترغيب، إعظام، تفخيم، إيهام فوَّه صمت أفصح من الكلام، ورمز ألم من لدغ الحسام" (31)، نظراً لما في الإيهام والإيهام من التفخيم والإعظام، فالنفس مع الكلام المحذوف "تتسع في المعاني والصور المحتملة التي يمكن حمل الكلام عليها، أو يوحي بها، في حين لا تجد النفس ذلك فيما لو زال الإيهام والإجمال" (32).
- 5- إثراء المعنى وفتح مجال توقع المخاطب، قال تعالى ﴿وَلَوْ أَنفُسُ لَيَا تَبْلُغُ بِأَلْأَوْ قُطْعَةً لِّلَّهِ رِضٌ كُلُّهُمْ بِهِ الْمُؤْتَى بِلِلَّهِ مَجْهُوعًا﴾ (الرعد: 17) ذ في الآية جواب الشرط وتقديره (لكن هذا القرآن) أو (لما آمنو به) كما ذهب إلى ذلك ابن هشام ودليله في ذلك قوله تعالى المقدم على الآية "وهم يكفرون بالرحمن" فكان الحذف وفق تقدير الخطاب "الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر لأن النفس تذهب في الحذف كل مذهب، ولو ذكر الجواب لكان مقصوراً على الوجه الذي تناوله الذكر" (33).

وقيضاف إلى هذه المزايا فوائد أخرى، كالتخفيف بالحذف لكثرة ورود المحذوف في الكلام مثل حذف حرف النداء، أو التنبيه على ضيق الوقت كما في التحذير والإغراء، أو غير ذلك مما لا يمكن حصره في هذا المقام، وإن كان ما يميز هذه المزايا جميعها هو إقامة تلك العلاقة التواصلية بفعل الحذف بين المتكلم والمتلقي على أساس التفاعل الذي يؤسس إلى أعمال الفكر والنظر والتأويل، وهو المسلك الدقيق الذي يجعل المتكلم في أشد الحرص حاجة إلى العلم بالمواضع التي يصلح فيها الحذف من المواضع التي لا يصلح؛ لأنه ما من اسم يحذف في الحالة التي ينبغي أن يحذف فيها إلا وحذفه أحسن من ذكره⁽³⁴⁾، فبحذفه يتأكد المعنى ويكون أشد إبانة.

الأسلوب القرآني وقانون الحذف:

إن التنظير للحذف اعتماداً على أسلوب القرآن الكريم هو في جوهره تنظير لمباحث تؤسس لأجراً فهم الخطاب القرآني خاصة المضامين المسكوت عنها من الباري سبحانه وتعالى، وتشتد الخصوصية لما نضع في تصورنا أن الحذف "هو نهج التنزيل في غرابة نظمه"⁽³⁵⁾، ولذلك فإننا لا نشك في أن آلية الحذف قد وظفت في القرآن الكريم في أتم صورة وفي أحسن موقع، وما يعزز ذلك هو اختلاف بعض الآيات المتماثلة حيث ذكر اللفظ في آية وحذف في أخرى، ولكن بالتدبر نجد حتماً ما يبرر الذكر هنا والحذف هناك أو العكس، وهذا ما لا يجعل الحذف "مجرد أسلوب في التعبير، وإنما هو طريقة في التفكير"⁽³⁶⁾، لهذا يكون الأسلوب القرآني القائم على الحذف مدعياً لدفع القارئ أو السامع إلى التفكير واستخراج المعنى من خلال سد الفراغات التي يجعلها كمحطات فكرية يستجمع المتلقي عندها قواه الذهنية ليثبت وجوده في النص بفضل تأويلات يقترحها، وقد خطط لها النص القرآني سلفاً من خلال تبطنه لها ضمناً بين ثنايا الكلام، وعليه تكون "سياسة البلاغة أشد من البلاغة"⁽³⁷⁾، على حد تعبير سهل بن هارون.

إذاً القرآن الكريم إنما "تعاطى مع هذه الأساليب التعبيرية انطلاقاً من المعنى الذي يريد إيصاله"⁽³⁸⁾، فهي ضمن إستراتيجية الإعجاز التي تحقق البعد التأثيري لهذا الكتاب الخالد، مما يجعل البحث في النقد الأدبي في حالة ارتباطه ببنية الخطاب القرآني - والحال هذه - غير منفصل عن البعد التداولي الذي يجعل من النص مجالاً لالتقاء المتكلم والمتلقي. ويمكننا هنا أن نلاحظ ما أولاه النقد

المعاصر من أهمية للمسكوت عنه، فغدا الصمت أهم ما في النص أو الأثر الأدبي لا الكلام⁽³⁹⁾، فهو يجمع بين الباث والمتلقي في ملء تلك الفراغات خاصة ما يتعلق بهذا الأخير الذي يسعى إلى فك مغالقة الرمز لإبحار في فضاء التأويل، وهو ما يجعل المواطن التي حلَّ فيها الصمت منفتحة بلا حد لها نظراً لما تتلبس به من "قوة حجاجية لكل الملفوظات، حيث تتجلى هذه القوة من الضمني إلى الصريح"⁽⁴⁰⁾.

وإذا كنّا قد بيّنا أن البحث البياني العربي القديم قد وقف على ظاهرة الحذف وأعلى من شأنها في صناعة الكتابة إلا أننا نسجل عدم ربطها بالبعد التداولي إلا فيما ندر من بعض أرباب البيان خاصة المتأخرين منهم كالقرطاجني والسجلماسي والمراكشي، ولعل ذلك راجع إلى انعدام التأطير الكلي الذي يضبط درس الحجاج - كما هو عليه اليوم في خطابنا النقدي - الذي يجعل من كل الأوجه والمباحث البلاغية: من مجاز وحقيقة، وعموم وخصوص، وإطلاق وتقييد، وحذف، وإضمار أو إظهار، آليات حجاجية تستثمر في الخطاب الأدبي.

ولما كان النص القرآني شاملاً لكل هذه الأساليب تميز بتعدد النماذج الحجاجية وغدا صرحاً حجاجياً من الناحية البنائية والأسلوبية والبلاغية⁽⁴¹⁾، خاصة في باب الحذف، حيث تكون معانيه قد أضمّرت، وعندئذ لا ترتبط حصراً بما يفيد ظاهر اللفظ فيه، ليكون هذا الخطاب الحجاجي المشكّل بفعل الحذف غير متوافر على الصناعة المنطقية، وإنما هو خطاب طبيعي، يكون فيه المظهر الحجاجي في غالبية مخبوءاً على نحو مضمّر⁽⁴²⁾؛ فضلاً على أن أسلوب الجدل في القرآن الكريم لا يخضع إلى ذلك النظام المنطقي الجاف الذي يُبنى فيه الكلام على تراتبية المقدمات ذات النظام الخاص، ثم تُتبع بنتائج. هذا ليس من دأب الأسلوب القرآني؛ لأنه كتاب لم ينزل لدعوة طائفة بعينها نظراً لثقافتها المتميزة⁽⁴³⁾. من هنا كان تميز الأسلوب القرآني حتى في خاصية الحجاج، إذ بدا في القرآن على أنه حجاج خاص به دون غيره من سائر الخطابات⁽⁴⁴⁾.

إنَّ حجاج القرآن الكريم بديل عن العنف في شأن الإيمان، حيث يتخذ اللغة - في بعدها التواصلية - كآلية له، نظراً لما يمكن أن يخلفه هذا الاستخدام الحجاجي من إقناع وإمتاع فيها من دون منطقتها؛ لأن "مقاسمة الآخر قناعته الخاصة يمكن أن تحصل بواسطة وسائل أخرى غير وسائل

البرهنة⁽⁴⁵⁾. فهي إذاً دعوة إلى التفكير فيما نتواصل به مع الآخر بواسطة وسيلة الحجاج الذي أصبح اليوم مجالاً "لخطابة جديدة تهتم بالبحث في وسائله، وهي غير تلك التي تتعلق بالمنطق الصوري والتي تتيح لنا استقطاب الآخر وتحفيزه على تبني الأطروحات التي نعرضها عليه"⁽⁴⁶⁾. ذاك يعني أن الحذف يتم عادة في عناصر تعبيرية لا يمكن للعقل أن يستغني عنها، وعند حذفها فإن المتلقي يقدرها، وهو ما يدفع به لإعمال فكره حتى يبلغ الغاية التي أنيط بها التعبير، وهي في الوقت ذاته تمثل غايته التي يصبو إليها.

لكن كيف يمكن استثمار هذه العناصر التعبيرية في السياق الحجاجي بأسلوب الحذف حتى يتمكن المتكلم من إقامة علاقة تواصلية بينه وبين المتلقي بداية ثم يتم بعد ذلك استدراجه على أساسها؟.

إستراتيجية الحذف من التواصل إلى الاستدراج

في البداية ينبغي التركيز على ذلك التجاذب الذي ينشأ بين اللفظ والعقل لدى المتلقي، فلما يعتمد المتكلم أسلوب الحذف كآلية للتواصل يكون في الترك "تعويل على شهادة العقل، وفي التركيز تعويل على شهادة اللفظ من حيث الظاهر، وكم بين الشهادتين"⁽⁴⁷⁾ من مفارقة، فالعقل والفكر يحضران في غياب التعبير باللفظ الصريح، إذ يتم الوصول إلى الفعل بفعل الفهم والترويض الذهني، وعلى النقيض لما يظهر اللفظ ويُصرَّح به فيصبح هو السيد الذي يلزم المتلقي بتعطيل البحث عن المعنى لأنه قد جاءه سافراً بظاهر القول، وعندئذ فمحال أن تُسوَّى بين الدالتين.

إنّ دلالة العقل أقوى وأمكن في الإدراك والفهم والاستيعاب من دلالة اللفظ، وهذا مكن تداولية الخطاب حيث تكون "دراسة استعمال اللغة مقابل دراسة النظام اللساني"⁽⁴⁸⁾، وهو ما أشرنا إليه من قبل في اعتبار الحذف مبحثاً بلاغياً أكثر منه نحوياً؛ لأنه يسفر عن عملية التأويل التي يخوض المتلقي غمارها دون التوقف عند صرامة المعيار النحوي، وإن كان لا يمكن لعملية التأويل أن تأخذ مجراها المنطقي إلا في سياق التوأمة بين الاستعمال اللغوي بطريقة ما مغايرة للمعيار النحوي، وإحضار العقل لترقيع الخرق الذي أحدثه هذا الاستعمال التجوزي، فلا يفهم النص في بعده التداولي ولا يفتح باب تأوله إلا بقدر ما يمكنه المتكلم من ذلك، ويضيق هذا المجال ويتسع استجابة

لمقصدية الخطاب ومن ورائه صاحبه على اعتبار أن لمقصدية الكتاب الدور الأساسي في توجيه معنى الخطاب ودلالته.

لكن قد يجرنا الحديث إلى الطرف الغائب/ الحاضر في صنع معنى النص وضرورة إشراكه في ذلك، حيث "إذا لم يكن المستمع أحرص على الاستماع من القائل على القول، لم يبلغ القائل في منطقته وكان النقصان الداخل على قوله بقدر الخلة بالاستماع منه"⁽⁴⁹⁾، فالحرص على الاستماع من لدن المتلقي هو مؤشر لضمان نجاح عملية التواصل، وهنا تأتي كفاءة المتكلم على استدراج المتلقي وتعبئته حتى تحصل الاستجابة وتنشأ لديه قابلية التلقي ومن ثم الحرص، ولا أشد من الوسائل التي تحقق هذه الغاية التي يتطلع إليها الكاتب من وسيلة الحذف فهي أكثر الآليات الأسلوبية تحسناً للمعنى وأشدّها استفزازاً لسماعها، حيث "يسهم أسلوب الحذف في بناء الأبعاد الدلالية للكلام المحذوف، فالشاعر [المتكلم] لا يحذف ليخفف من طول الكلام ولعاً بالإيجاز فحسب، وإنما يحذف لإبلاغ المعنى"⁽⁵⁰⁾، فالمبدأ العام الذي يقوم عليه إدراج الحذف هو العمل على تشكيل المعنى تشكيلاً ثنائياً بين المتكلم والمتلقي ولأجل ذلك يحذف المتكلم شطراً من اللفظ ليستفز المتلقي بصفة مبدئية/ نظرية، وغرضه في ذلك أن يبحث عن بديل للألفاظ "المحذوفة" إما بالقوة وإما بالفعل، إما بصفة حقيقية وإما بصفة مجازية، وعندئذ يُشترط في المتلقي أن يكون حريصاً على التلقي (الاستماع) اعتماداً على أمرين⁽⁵¹⁾:

1- سياق المقال.

2- ثقافته وما تتيحه له من قدرات في فهم الخطاب.

إنَّ أيَّ انعدام لأيٍّ من الدعامتين يخلخل الإدراك بمعنى الخطاب، بل إن ذخيرة المتلقي القرائية "مفروض فيها الاتساع لتشمل القيم والمعايير الاجتماعية والتاريخية المحددة لسياق التراكيب"⁽⁵²⁾، وفي حال الضيق والشح في هذه الذخيرة، واستقرار الجهل بدل المعرفة بهذه الأطر سيُقدح في عمله التوافق بين فعل القراءة ومقصدية النص، وعندئذ يصاب التفاعل بين الباث والمتلقي بالشلل والقصور. لذا يُشترط في "القرينة المقامية" أن تكون من المعارف السابقة والأعراف، وما الحضور العقلي والاقتضاء(*) إلا ما يُعرَف بالسياق(*)، الذي يشكّل المرجعية

المشتركة التي يعود إليها كل من الباث والمتلقي لينطلقا منها مرة أخرى مسلحين بما يكفل لهما التعامل مع شفرات النص، فالمتلقي الذي لا يعرف قولهم "نؤوم الضحى" لن يصل إلى المقصود من هذا القول⁽⁵³⁾، وهو ما يفسد عملية التواصل، ويحرم المتكلم من حرص المتلقي على الاستقبال. إن استعمال اللغة "ليس محايداً"⁽⁵⁴⁾ خاصة الخطابات التي تعتمد الحذف إستراتيجية لها؛ لأن مقصدية المتكلم فيها لا تنفصل عن "الاحتيال في تحريك النفس لمقتضى الكلام بإيقاعه منها محل القبول"⁽⁵⁵⁾، فالاحتيال هنا لا يعني تمرير حقائق مغايرة للواقع، كما أنه لا يفرض على الخطابات أن تتجاوز مقصديتها ولا أن تتخلى عن معناها الذي بنيت لأجله، وإنما هو إشغال المتلقي بالمعنى بعد أن يعمل الاحتيال في دفعه إلى الحرص على التلقي ونفسه توافقة إلى الخطاب متشوفة إلى معرفة المعنى المعمى فيه والمخفى عن قصد من المتكلم.

هكذا تتمثل طاقة الحذف الحجاجية في كون المتكلم "يسقط الحجة L'argument من حديثه ليدفع بالمخاطب إلى أن يلتقطها فيتبناها ويجعلها حجته الخاصة، وإلى أن يملأ بنفسه الفراغ المشار إليه بنقاط الاسترسال"⁽⁵⁶⁾. عندئذ يكون مدار الخطاب فيما تركز عليه البلاغة استدراج الخصم وجعله يذعن ويسلم بما يقترحه عليه المتكلم؛ "لأنه لا انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرائقة، ولا المعاني اللطيفة الدقيقة، دون أن تكون مستجلبة لبلوغ غرض المخاطب بها"⁽⁵⁷⁾، ولا تتحقق هذه الغاية دون المرور على أسلوب الحذف، فهو ما يجعل النفس تذهب في الخطاب كل مذهب، ولو ذكر اللفظ لاقتصر على الظاهر ولم تتحرك الضمائر.

ومن ذلك ما يرمي إليه أسلوب الحذف من "تركيز انتباه المتلقي على الحدث دون سواه؛ لأنه هو المراد لفت انتباهه إليه"⁽⁵⁸⁾ يقول تعالى ﴿وَلَمَّا رَدَّ مِمَّا عَدَّىٰ جَعَلْنَاهُ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ مَقُونًا وَوَجَعَلْنَاهُ مِمَّنْ أُرْسِلَتْ ذُرِّيَّتُهُ لِيُخْبِرُوا بَيْنَ يَدَيْهِمْ رَحْمَةً مِّنَ رَبِّهِمْ﴾ (الأنعام: 86) "فقد حذف المفعول به في أربعة مواضع من الآية، وعندئذ يكون التقدير: أن نبي الله موسى عليه السلام وجد أمة من الناس يسقون مواشيهم، وامرأتين تذودان مواشيهم، وقلتا: لا نسقي مواشينا، فسقى لهما مواشيها لأن الغرض أن يعلم أنه كان من الناس سقى، ومن امرأتين فود، وأنها قلتا: لا يكون

منا سقي حتى يصدر الرعاء، وأنه كان من موسى عليه السلام بعد ذلك سدّ قمي⁽⁵⁹⁾ فالتركيز هنا على الحدث دون سواه، وهو محل حصر ذهن السامع عليه لانكفائه على حدث "سقي موسى للمرأتين" بعد أن كان منهما عدم الاستطاعة على التدافع على عين الماء محل السقي.

واعتماداً على حسن استثمار آلية الحذف تنشأ القاعدة البلاغية لتثبت تحريك الأسلوب القرآني للدرس البلاغي، يقول ابن أبي الأصبع وهو يضع نصب عينيه هذه الصياغة القرآنية للتركيز على الحدث "إن العناية متى كانت متوفرة على مجرد إثبات الفعل، لا على أن يُعلم المفعول، فالأولى حذف المفعول"⁽⁶⁰⁾. إنه الربط من بلاغيين لحقيقية الحذف الفنية بالأبعاد النفسية انطلاقاً من خصائص الأسلوب القرآني؛ لأن "للكلام غاية، ولنشاط السامعين نهاية، وما فضل عن مقدار الاحتمال دعا إلى الاستقلال، وصار سبباً للملال، فذلك هو الهذر والإسهاب والخطل وهو معيب عند كل لبيب"⁽⁶¹⁾، فتقديم المعنى مشبعاً بالألفاظ الدالة عليه تستقبله النفس ببرودة بعد إحساسها بالملل نتيجة الإسهاب في إبانته، فيما يسعى المخاطب وهو شغوف بإدراك المعاني بعد أن ظمّرت بعض المكونات اللفظية الدالة عليه وناب عليه الإلماح، وهنا يكون الاجتهاد في الوصول إلى المعنى في شكله الكامل أو كما يراه هو على الأقل.

الحذف/ الإضمار بين الاقتضاء والانفتاح القرائي

إننا لن نفرق فيما سنذهب إليه في حديثنا عن إسقاط اللفظ من التركيب بين مصطلحي: الحذف أو الإضمار حتى وإن عني الأول منهما إسقاط الشيء لفظاً ومعنى، وعني الثاني إسقاط الشيء لفظاً لا معنى⁽⁶²⁾، فهما إذاً يشتركان في خاصية الإسقاط وهذا ما يعيننا هنا، فيما سيتولى التحليل فرضية إسقاط المعنى من عدمه بين المصطلحين.

وعليه يكون الإقرار ابتداءً بأن الحذف إضمار (L'implicite) والمضمّر بالاً ولى أن يؤدي لفظ الضمير "أنثومياً" معنى أو غرض أرسطو وباختصار فإن ما يقصده أرسطو من أنثومياً هو الفكر التأملي⁽⁶³⁾، وعلى هذا الاعتبار يجوز للباحث في حقل البلاغة أن يحول لفظ الضمير إلى "قوة النظر" فهي القوة التي تتيح للقارئ أن يعمل فكروياً ضرّك فهمها يضيفه من معانٍ على القول المضمّر، وهو ما يذهب إليه فان ديك حينما يقول "لقد لاحظنا مرات عديدة أن لغة التخاطب

الطبيعي ليست صريحة، ذلك أنه توجد قضايا لا يقع التعبير عنها تعبيراً مباشراً، ولكن يمكن استنتاجها من قضايا أخرى قد عُبرَ عنها تعبيراً سليماً⁽⁶⁴⁾ ولا أظن ذلك غير القضايا المضمرة التي يكون للسياق دور في استخراجها والكشف عنها.

إن كان هذا ما تردده المقولات النقدية الغربية القديمة والمعاصرة حول الضمير، فإننا في تراثنا البلاغي لا نعدم هذا الفكر الثاقب الذي وضع يده على أهمية المضمّر وعلاقته بما يبوح به الخطاب المعلن، فقد تمثل ذلك ابن الأثير لما اعتبر أن "الأصل في المحذوفات جميعها على اختلاف ضروبها أن يكون في الكلام ما يدل على المحذوف، فإن لم يكن هناك دليل على المحذوف فإنه لغو من الحديث، لا يجوز بوجه ولا سبب"⁽⁶⁵⁾. وقوله **﴿وَلَوْلَا تَلْحُظُ نَأْلَ الْقَرِيَّةِ﴾** (يوسف: 20) خير دليل؛ لأنّ المحذوف هنا هو المقصود بالخطاب والمراد بالنية كما يقول الكفوي "وهو الأهل" أي أهل القرية، وهو ما لا يطلب في أسلوب الإيجاز بالقصر "القصاص حياة" حيث المطلب الوحيد هو التعبير باللفظ القليل عن معنى ما، ففي القرية المحذوفت أو لي، وفي القصاص المحذوفكم ي.

إن المعنى الضمني يشتق من المعنى الحرفي؛ أي إنه لا يمكن القفر على ما تُقدمه الجمل من ألفاظ، إذ يتم حولها بلورة المعنى الضمني وتشكيله، لذا يشترط في المضمّر موافقة مقتضى الظاهر، أي "أن يكون المضمّر حاضراً في ذهن السامع بدلالة سياق الكلام أو مساقه عليه أو قيام قرينة في المقام لإرادته، ومن ذلك قوله تعالى: **﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾**"⁽⁶⁶⁾، أما إذا كان الإضمار على خلاف مقتضى الظاهر "فشرطه أن يكون هناك نكتة تدعو إلى تنزيله منزلة الأول، وتلك النكتة قد تكون تفخيم شأن المضمّر"⁽⁶⁷⁾، ومن ذلك قوله تعالى: **﴿إِنَّا نَنْزِلُكَ فِي كَلِمَةٍ الْقَدَرِ﴾** (القدر: 01) جاء التفخيم للقرآن في الآية رغم إضماره وعدم ذكره ومع ذلك كان الحذف نفسه شهادة له بالنباهة المغنية عن التصريح. لذلك يكون "المحذوف إذ دلّت الدلالة عليه في حكم الملفوظ به"⁽⁶⁸⁾.

إذاً هي دلالة الاقتضاء (La Présupposition) حيث يتم الاحتراز بها عن العبث بالمعنى على عكس ما يقتضيه الظاهر، فيكون السياق دليلاً على الكلمة المضمرة، ويتوقف معنى الكلام بصفة معقولة على الظاهر وإلا يستحيل فهم الكلام عقلاً في حالة عدم الأخذ به. ومن ذلك قوله تعالى: **﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاهُ مِدًى بَيْنَهُمَا وَقَالَا مَدٍّ لَّهُ فَبُذِلَ لَكُمُ الْيَوْمَ يَدُ الْمُؤْمِنِينَ﴾**

(النمل: 15) ففي الآية حذفت مجموعة من الجمل، وتقديرها: "ولقد آتيناها علماً فعملاً به وعلماً، وعرفاً حق النعمة فيه والفضيلة وقالوا الحمد لله..."⁽⁶⁹⁾، ولقد حذفت هذه الجمل اختصاراً؛ لأن السياق يستلزمها ويستدعيها فهي معلومة بالضرورة، وكلما كان للمتلقي علم بمثل هذه القضايا متصلة بالموضوع، كان البرهان عليها أسهل، وكلما كانت هذه القضايا المؤولة أقرب إلى موضوع الخطاب كانت أكثر اختصاصاً به⁽⁷⁰⁾. ذلك أن التعبير الصريح ما جاء إلا ليؤدي وظيفة مرهونة بتمريره لمعنى مضمرة.

هكذا تكون "الجدلية بين الظاهر والباطن (...)" أو المعلن والضمني الذي يقارب بين اختلاف مقصد المخاطب، وإدراك وفهم المتلقي لهذا الأخير، فنحن حين نقارب بين ما يقول المتكلم وما يريده فعلاً، يصير الأمر محل استفهام، حينها تقوم جدلية المعنى والدلالة الحاصلة في الخطاب، ونكون في حاجة إلى آليات أخرى تتجاوز ما هو لساني صرف إلى ما هو تداولي ومقامي، للوقوف على المعنى الحقيقي للخطاب، ومدى كفاءة كل من المخاطب في بلوغ مقصد المتكلم، والإجراءات التي يستعملها في ذلك"⁽⁷¹⁾، وعقب هذه الجدلية تنشطر العبارة محل الإضمار شطرين: أما أحدهما فيلتزم ظاهر الألفاظ التي عمد المتكلم إلى الإفصاح عنها، فيما يذهب الشطر الآخر وهو العبارة الموراة التي لم ينطق بها المتكلم إلى احتواء وتضمن معانٍ يساعد في التوصل إليها الكشف عن المخبوء من الألفاظ، وعندئذ يكون الشطر الأخير هو الأقرب تضمناً لتمام الدلالة؛ لأن باستظهار مخبوءه يتم التعبير بكيفية فكرية عن المعنى، حتى وإن كانت المادة الصوتية فيه قد جنحت إلى الاختزال.

واجتناباً للمغالاة في التأول قد وضعت أدلة ضبط حدود ملء الفراغ، وهدت كأسس تتحكم في فهم الخطاب وتقدير صورته المثالية "الباطنة" وعلامات تحدد الحذف والإضمار، ويمكن حصرها فيما يلي:⁽⁷²⁾

1- ما يدل عليه العقل، ويدل على المقصود الأظهر على تعيينه: كقوله تعالى: "حرمت عليكم الميتة" فإن العقل بمفرده يدل على الحذف من حيث إنه لا يصح الإجماع، كما يدل المقصود الأظهر على أن المحذوف المقدر هو "أكل" الميتة؛ لأن الغرض المتوخى من هذه الأشياء أكلها، فالأكل عامل خارجي في فهم العبارة.

2- بمجرد إعمال العقل: كقوله تعالى: "وجاء ربك" فعقيدة المسلم هي الحاجز في أخذ الكلام على ظاهره والإقرار بوجود محذوف قد يقدر بالأمر أو العذاب أو البأس، فتكون العبارة (وجاء أمر ربك) وهكذا تجنب الفهم البشري إسناد المجيء إلى الله سبحانه وتعالى.

3- السياق: وفيه يقدر الكلام حسب المقام الذي يليق به ومن ذلك قوله تعالى: "وعلى الله فليتوكل المؤمنون" حيث كان التقدير واجباً على غير ظاهر القول فيكون "وعلى وقاية الله فليتوكل المؤمنون" أو "على كف الله المكاره فليتوكل المؤمنون"، وهكذا ينزه الله تعالى عن أن يقع عليه ما لا يليق ولا يجوز من الأفعال.

4- الذي لا يستقيم الكلام بدونه ولا يصبح المعنى إلا به: من قبيل الآية "واسأل القرية" وهذا الأسلوب يستدعي حلاً بتقدير لأنه يستحيل عقلاً تكلم الأمكنة.

وقد تتضافر أدلة أخرى بمعية العقل فتحول دون انزلاق التأول بافتراض مضمرة بعيدة عن مقتضى القول أو الالتزام بحرفية الظاهر التي لا تؤدي المعنى المراد من الخطاب، ومنها:
- العقل والعرف: كقوله تعالى: "حرمت عليكم أمهاتكم"، أي نكاح أمهاتكم فهو المقصود بالتحريم.

- العقل والعادة: كقوله تعالى: ﴿قَالَ قَدْ لَكِ الْإِذْ يَلْتَنَفِي بِهِ﴾ (يوسف: 32) فما ينبغي أن يكون يوسف عليه السلام محل اللوم وإنما اللوم في المراودة وما تبعها من أفعال.

- العقل والشروع في الفعل: ففي "بسم الله" يكون التقدير باسم الله أقرأه، وهكذا يكون الإضمار محلاً للكلام الذي لم يفصح عنه المتكلم، فيما تلقى المسؤولية على المتلقي فينطق بالمعنى قائلاً ما شاء، لكن بشيء من التحفظ والاحتراز، كي لا ينقلب عليه قوله أو حتى قول المتكلم من قبله بعد أن ضمَّ ن في قوله دليلاً عليه⁽⁷³⁾.

ومهما يكن من شأن هذه الأدلة عن الحذف فإنها لا تحدد لا من رحابة الخطاب ولا من الانفتاح القرآني للمتلقي؛ لأن ما يتميز به الخطاب المضممر هو التباس معانيه واستشكالها على المتلقي سواء بانفتاحها على معانٍ شتى أو بانعدام ما يصوغه إيجاد مسدٍ لهذا الفراغ، لذا فإن "من مهام التداولية أن تفسر كيف يمكن للسامع أن يتوصل إلى فهم القول بطريقة غير حرفية، ولم يختار

المتكلم صيغةً في التعبير غير حرفية، بدل صيغة حرفية⁽⁷⁴⁾، وعندئذ يغدو الجهل بالغرض غير مقتضٍ بعدم وجود الغرض ذاته في الخطاب؛ لأن "الأغراض الخفية تبقى سراً يفتح أمام العقل البشري باباً واسعاً للتأمل والتدبر على مرّ العصور"⁽⁷⁵⁾، والمتلقون أصناف منهم من يلج الباب ومنهم من يحول عنه فكره دون ذلك. ولعله السبب الذي يدفعنا إلى الإقرار بأن الخطاب القرآني قد شرّع أمام المتلقي التأمل، لما ألقى إليه بهذا الأسلوب الموسوم بالانفتاح الذي لا ينتهي عند أفق متلقٍ واحدٍ، أو يؤتى على استهلاكه في زمن بعينه دون غيره.

هكذا يدفع الأسلوب القرآني عبر تعاقب الأزمنة بتلقي إلى توظيف كل طاقته التفكيرية بشكل من الأناة للنفوذ إلى خبايا المعنى والوقوف على مزية الخطاب من خلاله، وهو يدرك - أي الأسلوب القرآني - أن "السامع يترك مع أقصى تخيله بتقديره أشياء لا يحيط بها الوصف، وذلك حيث يسوق السياق إلى معنى واحد يقع على أنقله ويخجوه متعددة وآخذة بالنوع، ولا خذ بعضها بدل بعض في زمن كأنها تقع فيه دفعة يحار الوهم ويعظم التخيل لها بذلك لو صرح بالجواب لوقف الذهن عند المصرح به المعين فلا يكون له ذلك الوقع"⁽⁷⁶⁾ فمرد الحذف للسرمدية، إذ ما حُذف المحذوف إلا ليبقى هذا النص خالداً لا يتآكل بفعل الفهومات المتعاقبة.

عندئذ يكون التفكير والتأمل لإدراك المحذوف على الدوام المراد الذي يُنَال به أجر الاجتهاد في طريقة تقريب الفهم وتسهيل الحفظ والأصل قي ذلك قلة المذكور⁽⁷⁷⁾، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يَرَأَوْنَ مِنْ ظُلْمِهِمْ هُوَ إِلَهُكَ وَنَ الْعَابِ آَلَفُوهُ جَلَلَهُ يَعَالَى شَدِيدِ الْعُذَابِ﴾ (البقرة: 165) فجواب الشرط في الآية محذوف وتقديره لكان منهم ما لا يدخل تحت الوصف من الندم والحسرة ووقع العلم بظلمهم وضلالهم، أو بتعبير آخر: لوقعوا من الحسرة والندم فيما لا يكاد يوصف⁽⁷⁸⁾، فكان الغرض من الحذف في هذه الصيغة القرآنية، ترك المحذوف مبهماً لكي تذهب العقول في إدراكه كل مذهب ممكن، وإفساح المجال للخيال في تصويره كل تصور محتمل، ومع ذلك لا يمكن للنفس أن تحيط بكنهه، ولا يتسنى لها أن تستجمع شتاته.

لذا يغدو الحذف في هذا التشكيل الأسلوبي واجباً وأولى من الذكر⁽⁷⁹⁾، إذ لو صرح بالجواب لوقف الذهن عند المصرح به المعين فلا يكون له ذلك الوقع، فكلمة ابتعدت الدلالات وغاصت

المعاني واتسعت المسافة بين الظاهر والمضمّر كان حضور المتلقي التفاعلي حضوراً متميزاً، مصدره التفاعل مع فجوة أحدثها ذلك الإضرار، فإذا به ينظر "نظر المثبّت الحضيف الراغب في اقتداح زناد العقل، والازدياد من الفضل، ومن شأنه التوق إلى أن يعرف الأشياء على حقائقها، ويتغلغل إلى دقائقها، ويربأ بنفسه عن مرتبة المقلّد الذي يجري مع الظاهر، ولا يعدّو الذي يقع في أوّل الخاطر"⁽⁸⁰⁾. إنما يصول ويجول بفكره وبتأول إلى المعاني الخفية التي تتوارى عن الأنظار وتمحي من الأسطر ليكون المعنى هو الدال عليها بعد إمعان النظر في القول.

الصيغة الحجاجية للحذف

استناداً إلى ما سبق طرحه حول ما يوفره الحذف من طاقة تأويلية مهداة إلى المتلقي لإتمام المعنى الكلي للخطاب مع مراعاة الحثيات التي أشرنا إليها في موضعها، يمكننا القول بأنّ الأسلوب القرآني كان له الأثر الأكبر في الوصول إلى ما وصل إليه الدرس البلاغي، اعتباراً على تضمينه القسط الأوفر من الشاهد الذي طبق عليه البيانيون واستنبطوا منه القواعد التي وصلوا إليها.

وكيف لا ونحن لا نكاد نجد صفحة واحدة من المصحف الشريف تخلو من أكثر من نموذج واحد، إن لم نقل نماذج من الحذف، وقد كان ابن جني قد أحصى نوعاً واحداً من أنواع الحذف في كتاب الله تعالى وهو حذف المضاف فقللنا "أنا فعندي أن" في القرآن مَثُلَ هذا الموضع نيماً على ألّف مع مودللك أنه على حذف المضاف لا غير"⁽⁸¹⁾. هذا يوحى بأن كثرة هذا الأسلوب تعود على قوته دون غيره من أساليب القرآن الأخرى، لذلك استدعت ضرورة البحث أن نرى في إمكانية استثمار بعض هذه النماذج التي تضمنتها مدونات الإعجاز، أو غيرها مما اخترناه من آي القرآن الكريم، للتدليل على رحابة أسلوب القرآن الكريم الذي ولا شك، يمكنه احتواء كل المقولات النقدية التي تشغل على اللغة؛ بل إن هذه المقولات ورغم حداثتها لا يمكنها استنفاد الطاقة التعبيرية للغة القرآن الكريم.

فمما انتهى إليه الدرس في باب الحذف، أن هذا الأخير يقع في اللغة على الحرف والكلمة والجملة، فيكون حذفاً صريحاً في الحالتين الأولى والثانية فيما يكون مضمراً قائماً على التضمين في الحالة الأخيرة، أي حذف الجملة، لذلك سمي في حالة الصراحة بالاختزال فيما اتخذ في الحالة الثانية

- حذف الجملة - عدة أشكال. وعلى أساس كل شكل كان اختلاف التسمية، وأشير هنا إلى أنني لن أتناول كل أنواع الحذف ومظاهره وإنما سيتم التركيز على مظهر واحد وهو المظهر الثاني أي حذف الجمل - أو حذف "تركيب لغوي بكامله" - نظراً لما في هذا النوع من توافق مع أهم مقولات نظريات المتلقي والتداولية والحجاج، أو فيما يصطلح عليه بالبلاغة الجديدة.

لكن قبل البدء في الحديث عن حذف الجمل تجدر الإشارة إلى أن البحث في معاني الآيات القرآنية من حيث ما يخون الحذف فيها معان إضافية غير مستهلكة لهو من صميم البحث في المعاني الإعجازية التي هُصَّ به القرآن الكريم وأسلوبه من الباري جلَّ وعلا، وهذا ما "يتنزه به خطاب الخالق عن خطاب المخلوق، خارج قاعدة تمييز الشيء بضده"⁽⁸²⁾. لذا نريد أن نقف في دراسة هذه الآيات بين:

- 1- جمالية الخطاب: التي تحلي أسلوب القرآن الكريم وهي مطمح ومطمع كل صاحب أسلوب.
- 2- عقلنة هذا الخطاب في بعض آيه من خلال اعتمادها البرهنة القولية انطلاقاً من اللغة وباللغة، وهي - أي البرهنة - ليست كتلك البرهنة الصورية التي أشرنا إليها سابقاً. مما يدعونا إلى استحضار نموذج من القرآن لكل أنواع الحذف أو جلها على الأقل.

وهذا فإننا سنختار إستراتيجية القول التي توافرت في الأسلوب القرآني خاصة تلك التي اعتمدت أسلوب الصمت؛ لأن بها يدرك المتكلم والمتلقي على السواء ما يعزّ منأله بالكلام والتلفظ، وهنا سنجد أنفسنا أمام العناصر الأساسية للعلاقة الحجاجية والتي "تتكون على الأقل من ثلاثة عناصر، قول الانطلاق (معطى، مقدمة منطقية) وقول الوصول (خلاصة، حاصل) وقول (أو أقوال) العبور والذي يمكن من اجتياز قول إلى آخر (اقتضاء - دليل - حجة)"⁽⁸³⁾ وفي المقابل يكون المتكلم والمتلقي والسياق.

فالخطاب لن يكون هنا سافراً وإنما مشقراً لما فيه من إسقاط لبعض مكوناته، لكنه الحذف نفسه يدفع المتلقي إلى الاهتمام بالخطاب والاجتهاد في إدراك معناه المضمّر، وهكذا تكون علاقة الخطاب بالبيان إلى درجة من التعقيد فهو يُبين ولا يُبين، نقيض للبيان جراء ما أسقطه البيان نفسه منه من تركيبه، وسبيل المتلقي إليه - أي إلى البيان - بفضل ما أضمره البيان نفسه فيه من دلالة

يفترض أن يشترك فيها مع المخاطب، فترى أن الإبانة ونقيضها متضمنان في الآن معاً، وكأن "المعنى لا يوجد في النص وإنما يوجد المتقبل، ولهذا كان الاختلاف، فليس النص ناطقاً وإنما ينطقه المتقبلون" (84)، فالإشكال إذاً يتوقف على مفاتيح تفوق ثلاثية "باتريك شارودو" إلى ما يؤطرها من سياق وبكل مكوناته التي وقفنا عليها من حدودٍ للحذف وما تتطلبه، وأخيراً التأول وإتمام للمعنى. فلا وصول للمقصدية ما لم يشترك "المتلقي في تحديد الغرض النهائي من الكلام باعتبار الألفاظ قاصرة أحياناً عن أداء الدلالة وحدها [أي كما يقول البلاغيون: الاحتراز عن العبث بناء على الظاهر] وقدرة المتلقي على الاستدلال هي شرط قبلي لتجاوز "المعاني الأوائل" [قول الانطلاق] للوصول إلى "المعاني الثواني" (85) (قول الوصول)، مروراً بقول العبور؛ إنها القدرة على الحفر في ما وراء اللفظ للربط بين المعنيين، هكذا يكون الحجاج دليلاً "على صنف خاص من العلاقات المتضمنة في الخطاب والمدرجة في اللغة، ضمن المحتويات الدلالية" (86).

أنواع الحذف

1. حذف الحرف ﴿يَقْلُ قُلُّ أَوْ عَلِيٍّ ضَعْفٌ رَعَيْنَ لُ هَذَا نَبِكَ إِنْكَ كُنْتُ مِّنَ الْخَطِئِينَ﴾ (يوسف: 29)، بحذف ياء النداء كأنه أراد بقوله يوسف اكنتم هذا الأمر ولا تتحدث به صيانة لعرضنا وشرفنا في قومنا، وهو يهمس بهذا الخبر في أذن يوسف محاذراً أن يسمعه أحد، ما يوحي بتقريب وملاطفة يوسف عليه السلام، حتى يقع إضمار الحادثة فلا يجب أن تنطق بها الألسن. أو ما وقع في حذفو يلفظ الجذر في قوله تعالى ﴿يَسِّرْ﴾ (الفجر: 3/1)، غرض حذف الياء من (يسري) المحافظة على نسق الآيات الكريمة وبقاء النغم الصوتي للفواصل.

2. حذف المفروض هو حذف صريح يعبر عنه بالاختزال، وفيه تحذف كلمة أو أكثر، وهي إما

اسم أو فعل:

- حذف المضاف: ﴿وَتَعْلَى نَالَ الْقَرْيَةِ﴾ (يوسف: 20)، أي أهلها.
- حذف المضاف إليه: ﴿وَتَعْلَى نَتَعْلَى نَسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً هُمَّا عَشْرٌ﴾ (الأعراف: 142)، أي عشر ليالٍ.

• حذف الاسم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّهُ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾ (مريم: 60)، أي عمل عملاً صالحاً.

﴿وَكَلِّدُوا الصَّلَافَ هُفْلُ تَعَالَى نَكُ يَا خُذْ كُلَّ سَفَهٍ يَنَّةً غَصَبًا﴾ (الكهف: 79)، أي سفينة سليمة أو صالحة.

• حذف ما يكون ﴿إِنَّمَا اتَّقِ اللَّهَ﴾ (الشورى: 9)، أي إن أرادوا أولياء الله هو الولي.

3. حذف الجملة: ميزة هذا النوع أنه لا يظهر بالإعراب عكس حذف المفردات، قلقسَّ منه ابن الأثير إلى قسمين حذف للجملة المفيدة، وآخر للجملة غير المفيدة. فأما " حذف الجملة المفيدة التي تستقل بنفسها كلاماً، وهذا أحسنُ المحذوفات جميعها، وأدلها على الاختصاص لا ولا تكاد تجده إلا في كتاب الله تعالى" (87) ولما كان هذا النوع من الحذف من خصوصية القرآن وجب الوقوف عنده لمعاينة الحجب والأغراض البلاغية التي أريد لها. ولنبدأ بحذف جملة جواب الشرط.

حذف الجواب:

بداية إن ما سنختاره من آيات هي جمل شرطية قد حذف جوابها، ليأتي المتلقي ويتصور الجواب استناداً على ما قدّم من شرط؛ لأنّ بحذف الجواب يفتح أفق المتلقي في تصور الجزء ويذهب فكره فيه كل مذهب، وعلى هذا فحذف الجواب أبلغ من ذكره، يقول قتولاً: ﴿أَيُّكُمْ إِنِّ م بِهِ وَشَهِدَكَ لَمْ يَدْهُ بِذَلِكَ إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَأَمَنَ وَاسْتَكْبَرُوا لِلَّهِ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأحقاف: 10)، حذف جواب الشرط في هذه الآية وتقديره: (إن كان القرآن من عند الله وكفرت به أستم ظالمين؟) ويدل على المحذوف قوله تعالى: "إن الله لا يهدي القوم الظالمين" (88)، بإقرار ما رآه ابن الأثير نتلمس اتكاه على ما اشتملت عليه جملة الشرط من "الفاظ ذات معان تحدد طبيعة الجواب المحذوف ومحتواه وتلزم المتلقي بتصور ذلك الجواب دون غيره" (89)، فالظلم ثابت على من استكبر وعاند ولم يمثل للأمر الإلهي، وهو المعنى الذي تضمنته جملة الشرط، وهو ما يصطلح عليه بالموجّه المقالي (*)، لذا توجب في جواب الشرط أن يكون مضمونه مترتباً على

مضمون الشرط، فموجبه يتوجه المتلقي إلى تصور الجواب الذي يدور في فلك هذا المعنى، لترى في حذف الجواب دلالة على مثوله في الذهن لشدة ما شغل النفس واستأثر بعميق تفكيرها⁽⁹⁰⁾.

فمن الضروري إذاً في الطبيعة الحجاجية لجملة الشرط المحذوف جوابها في القرآن الكريم أن "تنطوي ذاتها على العناصر اللغوية التي شأنها أن توجه المتلقي إلى الجواب الذي ينبغي أن يكون منه، فهو بحكم اهتدائه إليه في ضوء الموجه المقالي يصنعه ويملاً به ثغرات الكلام ويتبناه فيكون ذلك ألزم له بالحجة وأمضى أثراً في ذهنه"⁽⁹¹⁾.

وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْفَعْلُ غَائِبٌ؟ ﴿كُتِبَ صَادِقِينَ، لَوْ يَعْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا حِينَ لَا يَكُونُ عَنْهُمْ النَّارُ وَلَا عَنْ ظُهُورِهِمْ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (الأنبياء: 38، 39)، فتقدير جواب الشرط المحذوف لما استعجلوا فقالوا متى هذا الوعد⁽⁹²⁾، ولرجعوا عن كفرهم أو لما كانوا بتلك الصفة من الكفر والاستهزاء. ذلك لأن "الموجه المقالي" يتمثل في ذلك السؤال الذي ينبع من شعور مستهزئ غير شاعر بما ينتظر صاحبه من الأهوال والعذاب، فجاء تقدير جواب الشرط لعبارة "لَوْ يَكُونُ عَنْهُمْ النَّارُ وَلَا عَنْ ظُهُورِهِمْ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ" لما استعجلوا فقالوا متى هذا الوعد. هكذا تولدت القاعدة البلاغية التي تتيح بل تمبذ حذف جواب الشرط، وهو كثير في كلام العرب شريطة أن يكون في الكلام ما يدل على حذفه، كقولهم "أنت ظالم إن فعلت كذا" أي: إن فعلت كذا ظلمت فحذف "ظلمت" لدلالة قوله: "أنت ظالم" عليه⁽⁹³⁾.

كما ﴿وَتَقْلَصِرْ جَوَابَ فَلْيُشْرَطْ أَيْ آيَةُ نُوسَى فَإِنْ غَايَ كَادَتْ لَتُبْدِيَ بِهِ لَوْ لَا أَنَّ رَبَّنَا عَلَيَّ قَلْبَهُ هَالِكٌ تَكُونُ مَلُومًا مِنْ بَيْنِ﴾ (القصص: 10) هو "لأبدت" إذ أن دلالة الإخبار عن الكشف التي اشتملتها الآية من أمر موسى عليه السلام كان على وشك أن يتنامى إلى جنود فرعون بعد أن تعلق قلب أم موسى بابنها ونفذ صبرها، لولا أن الله ربط على هذا القلب لأبدت صاحبته الأمر ولاخبرت به ولأعلمت بشأنه، وما كان ليتبين لنا دليل هذا الحذف وسطوعه لولا أنه كان في جوار جملة الشرط القريب من الجواب. ليكون هذا الأسلوب هو من أهم أساليب الحجاج في القرآن وهو الأكثر توظيفاً، نظراً لما يحدثه عند المتلقي من دفع نحو التأويل بعد أن يضعه على تخوم الفراغ

وعندئذ تكون عملية حذف الجمل "كعملية ذهنية أشبه بالقياس المضمر يذكر فيها المتكلم المقدمات ويذر فيها النتائج مستدرجاً المتقبل إليها ملزماً إياه بها"⁽⁹⁸⁾. وكأن الاستدلال يتجاوز في أسلوب الحذف النطاق الضيق للمنطق الصوري؛ لأننا نرى أن أي تعبير مضمر يمكننا استخلاصه من القول واستنتاجه من محتواه الحرفي عبر التوفيق بين المعلومات هو استدلال، هكذا يوضح هذا الاستدلال المحتويات المضمرة بكافة أنواعها⁽⁹⁹⁾ فلاضمار هنا يعتمد على إسقاط لفظ من القول والإتيان بلفظ مجاور له لبيان معناه، وإن كنا أشرنا إلى هذه القضية آنفاً تحت عنصر الحذف/الإضمار بين الاقتضاء والانفتاح القرائي.

من الملاحظات العامة على الجمل الشرطية المحذوف جوابها أنها تتضمن غرضاً آخر تؤديه
كتوكيد الكلام المحذوف ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَقْتَلُوا وَلَكِنْ نَّ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا
يُرِيدُ﴾ (البقرة: 253)، تقديره ولو شاء الله ألا يقتلوا ما اقتتلوا ولكن الله أراد اقتلهم فكان منهم
الاقتال تأكيداً منه على مشيئته عز وجل فحذف مفعول المشيئة لدلالة ما بعده عليه لتأكيد المعنى، أو
قد يكون الغرض القصد إلى البيان بعد الإيهام كما في قوله ﴿وَاللَّيْلُ شَاءَ لَهُ لَمَّا كُمُ
الْجَنَّةِ نَعِيشَ﴾ (النحل: 99) وقوله ﴿يُضَافِي ظِلْمَنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ﴾ (النجم: 16) في ذلك
لَا يَأْتِ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (الشورى: 33)، فقد حذف المفعول في الآيتين، وجعل النفس تتطلع إلى
معرفته؛ لأنها إن تعلققت بشيء مبهم هامت في معرفته. لذا كانت القاعدة العامة حول هذا النوع من
الحذف، أن "حذف الأجوبة، هو أبلغ من الذكر" (100).

كما نؤكد هنا على علاقة حذف الجمل ومدى ارتباطها بنفسية المتلقي كما هو الحال في حذف جملة جواب القسم **وَالْقَوْلُ بِتَعَالَى الْإِلَهِ الْعَظِيمِ وَاللَّيْلُ إِذَا يَسُرُّ هَلْ فِي ذَلِكَ** **أَلَمْ تَرَ كَيْفَ قَسَعَكُمُ رَبِّي حِينَ عَادَ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي** **الْبِلَادِ** ﴿الفجر: 1-8﴾ حذف جواب القسم وتقليد **عَذَابُنَّ**، أو نحوه، ويدل على ذلك ما بعد قوله: **"ألم تر كيف فعل ربك بعد"** إلى قوله: **"سوط عذاب"**⁽¹⁰¹⁾؛ لنكتشف أن حذف جواب القسم في هذا النص القرآني، قد وسّع من دلالاته الإيحائية، وبذلك منح القدرة على توسيع تخيل المتلقي في

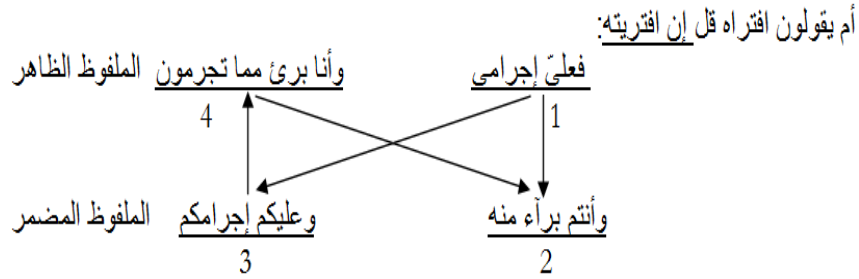
تصور العذاب الذي أعدّه الله سبحانه لمن يكفر به وبآلائه ونعمائه، وهذا ما لا يتوافر فيما لو صرح بجواب القسم في صدر هذه السورة المباركة⁽¹⁰²⁾.

يمكن القول ختاماً في حذف جملة الجواب أنّ القوة التعبيرية والحجاجية التي تتوفر في هذه الجملة انعكاس لموقف نفسي، تتدافع فيه المضمرات الكاشفة عن المعنى نتيجة تلك الرغبة الجموحة لدئ المتلقي، فيهم بفكره في فضاء التأويل المناسب لما حدده مبدأ الوجه المقالي ابتداء وفرضته جملة الجوار، يقول السجلماسي: "وإنما يحذف الجواب في مثل هذه الأدوات المقتضية الجواب لقصد المبالغة؛ لأن السامع يترك مع أقصى تخيله بتقديره أشياء لا يحيط بها الوصف"⁽¹⁰³⁾، فالتأويلات تتدافع والمعاني تتكاثر نتيجة منبه الحذف، إذ تسعى للملء الفراغ الذي يسببه هذا الأخير، فتكون المحاولة لاستشفاف ما يعنيه الخطاب في جانبه المتكتم. فتنشط النفس وتُشجّد الهمة لمعرفة هذا الجانب الغيبي في العبارة، ولا يصح من تلك التأويلات إلا ما افترّض سلفاً وفق تلك المحدّدات. وإنّ النص بفعل هذا الملء للفراغات ليبقي على حياته وانفتاحه وفق سياقات التلقي المتعاقبة.

الحذف المقابلي:

يسمى حذف المقابلي بالاحتباك وهو مأخوذ من الحبك الذي معناه الشد والإحكام وتحسين أثره في صنعه للشوب، وحبك الشوب سَدٌّ لما بين خيوطه من الفراغ وشدّه وإحكامه بحيث يمنع عنه الخلل من الحسن والرونق، ومعناه في الأسلوب أن يحذف من الأول ما ثبت نظيره في الثاني، ومن الثاني ما أثبت نظيره في الأول⁽¹⁰⁴⁾، وهو من أطف أنواع الحذف وأبدعها لما فيه من إعمال للفكر، ففيه يكون التعويل على ذكاء المتلقي في إدراك المعنى بفضل إدراك المحذوف، يقول عنه السجلماسي "وهذا النوع بالجملة هو من القول الجميل ذي الطلاوة والبهجة والماء والعدوبة، الجزل المقطع، الغريب المنزع، اللذيذ المسموع، لما بين أجزائه من الارتباط، ولما للنفس الناطقة من الالتذاذ بإدراك النسب والوصل بين الأشياء، ثم بإبراز ما في القوة من ذلك إلى الفعل والشعور به"⁽¹⁰⁵⁾، لذلك لا يمتن هذا الأسلوب إلا العالم بطرق القول وحبك التعبير لخبرته بمواطن الحذف المقابلي في الخطاب، مما جعل البيان محتاجاً إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب وريضة، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة⁽¹⁰⁶⁾.

الأصل في هذا النوع من الحذف أن يجتمع في الكلام متقابلان، فيحذف من كل واحد منهما مقابله، يَقُولُونَ لَا تَخْرُجْ عَلَيْهِ، قُلْ قَوْلُهُ لِيَعْلَى: ﴿فَتَرَىٰ بُرْيَءَ فَعَلِيَ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَجْرُمُونَ﴾ (هود: 35)، تقدير الآية: فإن افتريتفعلي عقوبة إجرامي أي افترائي وأنتم برآء منه، وعليكم إجرامكم وافتراؤكم وأنا بريء مما تجرمون، فنسبة قوله تعالى: "إجرامي" وهو الأول إلى قوله: "وعليكم إجرامكم" وهو الثالث - نسبة قوله "وأنتم برآء" وهو الثاني - إلى قوله تعالى "وأنا بريء مما تجرمون" وهو الرابع، فاكتمى من كل متناسبين بأحدهما⁽¹⁰⁷⁾. ويمكن التمثيل لذلك بهذا الشكل:



فتقابل عليّ إجرامي" و "أنتم برآء منه"، مع "عليكم إجرامكم" و "أنا بريء"، يحقق بنسبة الأول وهو اللفظ الظاهر إلى الثالث وهو المحذوف من جهة، ونسبة الثاني وهو المحذوف إلى الرابع وهو اللفظ الظاهر، فيكون استدعاء المعاني بالاعتماد على اللفظ الظاهر الأول ليفضي بنا إلى المحذوفين الثاني والثالث في ترتيب العبارة ممّا يوصلنا إلى اللفظ الأخير الظاهر في العبارة. وبذا لا يكون الحجاج "من شأن مقولات اللسان (الروابط التعليقية)؛ بل هو أساساً في شأن انتظام الخطاب على نحو ما"⁽¹⁰⁸⁾، ويكون عندئذ إدراك المحذوف أمراً متجاوزاً لتقنية الصنعة النحوية وما تفرضه من معايير لإقامة أيّ بناء تركيب لغوي.

إنه الدافع الذي يجعل عنصر الحذف في لسانيات النص المعاصرة من وسائل الاتساق والترابط النصي⁽¹⁰⁹⁾. وذلك لأن الحذف لا يقصي ملصق المحذوف بالمطلق، لما في ذلك من إخلال بالمعنى الذي يؤدّيه ظاهر العبارة، وهو الأمر الذي يدفع بإيراد ما يدل عليه، وهنا يجب الرجوع إلى

مبدأ الموجه المقالي في الجوار القريب، مما يجعل الكلام بعضه آخذا ببعض، ويكون آخره دليلاً على أوله، فيقتضي لزوماً بنائياً من نوع خاص للتركيب، وهما يدلّ على "أهمية دور الحذف في الاتساق، الذي ينبغي البحث عنه في العلاقة بين الجمل وليس داخل الجملة الواحدة"⁽¹¹⁰⁾.

إن أسلوب الحذف المقابل يغري المتلقي ويمده بالجرأة التي تخول له إتمام الكلام بنفسه بعد أن ابتدأ فيه صاحبه وأعرض عنه بالحذف والفتاوى، تُقَالُ تَعْلِيلٌ: فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَآخِرَ رَأْيٍ كَافِرَةٌ ﴿آل عمران: 13﴾ والأصل: فئة مؤمنة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة تقاتل في سبيل الطاغوت، ليكون الكلام المحذوف في الحذف المقابل هو "الحجة التي يسكت عنها الكلام ويسقطها عاملاً مع ذلك بإحكام على أن يعثر المتلقي عليها يلتقطها ويجعلها حجة الخاصة"⁽¹¹¹⁾، وهذا ما تتي الخصوبة الدلالية والطاقة الحجاجية لهذا النوع من الحذف.

فَاعْتَزِلُوا اللَّهَ مَعَ قَوْلِهِ فِي عَالِي: اللَّهُ يَضِ وَلَا تَقْرَبُواهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴿البقرة: 222﴾ تقديلاً للفتاوى النساء حتى يَطْهَرْنَ وَيَطْهَرْنَ، فإذا طَهَّرْنَ وَتَطَهَّرْنَ فَاتُوهُنَّ، هذا الإخراج للتعبير والمعنى يكون المتلقي مجبراً عن أن يسلك طريقاً واحداً للوصول إلى دلالة الكلام ومعناه، دون أن يجتهد من عنده، فهو لا يملك إلا أن يلتقط المحذوف ويؤطره في موقعه بما يفرضه عليه نظام الجملة حيث تكون "دلالة السياق قاطعة بهذه المحذوفات، وبهذا التقدير يعضد القول"⁽¹¹²⁾ ويصل إلى المعنى الذي أراد المتكلم أن يصل إليه.

إنّ الوظيفة المنيطة بالحذف المقابل لا تقف على عتبة الوظيفة الجمالية في إثارة المتلقي واستفزازه؛ بل تتجاوز بالقول إلى مناحي شتى، حيث يجتهد المتلقي من خلال سياق القول واستحضار هندسة الجملة إلى الكشف عن المضمير فيه، فيتجاوز حرفية النص الموضوع بين يديه إلى هذا التلوين الأسلوب الذي يفرض الاتساع الدلالي المنبعث من سياق القول.

حذف الاكتفاء:

يقول ابن جني الحذف اتساع، والاتساع بابه آخر الكلام وأوسطه، لا صدره وأوله؛ ألا ترى أنّ من اتسع بزيادة (كان) حشواً أوّلاً رآها يميز زيادتها أوّلاً⁽¹¹³⁾. لذا اختص الاكتفاء وهو نوع من الحذف، باقتضاء المقام ذكر شيئين بينها تلازم وارتباط فيكتفي بأحدهما عن الآخر، ويختص

بالارتباط العطفى غالباً، ويكون لذلك نكتة⁽¹¹⁴⁾، كقولته **تَعَالَى إِلَهُكُمْ** **مِنْ نُونٍ بِالْغَيْبِ** ﴿البقرة: 3﴾ أي وبالشهادة، فآثر ذكر الغيب كونه أمدح ولكونه مستلزماً للإيمان بالشهادة من غير عكس، وتلك هي النكتة وذلك هو موضع الحذف، وذلك ما لا يتشخص في قوله **هَزَعَوْا حِلَّكُمْ** **سِرَّ أَبِيلَ** **تَقَى بَيْكُمُ الْحَرَّ** ﴿النحل: 81﴾ إذ أن الآية مسوقة لامتنان وقاية الحر، فلا حاجة إلى اعتبار البرد، وهي بذلك نكتة أخرى اقتضاها سياق التعبير.

ومن **لَوْ أَنَّ تَعَالَى إِلَهُكُمْ** **لَتَرَوْنَ الْجَحِيمَ** ﴿التكاثر: 5-6﴾ كأنه قال: "لأقلعتم عن باطلكم" أو "لتحققتم مصداق تحذروني"، وما هو نحو ذلك مما تقع الدلالة عليه⁽¹¹⁵⁾، قد يكون الغرض من الاكتفاء المطابقة بين انقطاع وتام المعنى مع المبني مثل قوله **إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ تَعَالَى إِلَهُكُمْ** **عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ** ﴿ص: 32﴾، فالفاعل في هذا النص محذوف وتقديره حتى توارت "الشمس" بالحجاب، وكان الغرض من حذفه الإشارة إلى توارى الشمس عن الوجود حقيقة وعياناً، فجاء التواري والاختفاء والاستتار اللفظي دليلاً على التواري والاختفاء والاستتار الواقعي⁽¹¹⁶⁾.

ولعلنا هنا نجاري ما طرحه ابن الأثير في قوله "إِنْ قِيلَ: إن المعنى الزائد على اللفظ المحذوف لا بد له من تقدير لفظ آخر يدل عليه، وتلك الزيادة بإزاء ذلك اللفظ المقدر؟!" وعندئذ يكون الرد، بألموب حجاجي مفاده أن المعنى إذا كان زائداً وظاهراً، فإن اللفظ الدال عليه مضمر، والمضمر لا يُنطَق به فهو في حالة العدم من النظر؛ فكأنه لم يكن، ولكنه مع ذلك موجود بينا اللفظ الدال عليه غير موجود، وهذا أقوى دليل على أن الإيجاز بالحذف يتيح زيادة المعاني على الألفاظ، فاللفظ فيه يدل على معنى لا يتضمنه، وفهم ذلك المعنى ضرورة لابد منها، فكان المعنى الزائد على اللفظ مفهوم من دلالة عليه⁽¹¹⁷⁾. وذلك لما نولفني قوله **تَعَالَى إِلَهُكُمْ** **مِنْ نُونٍ الْكَافِرِينَ أَوَّلَ يَأْ** **مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قِيلَ لَكُمْ مَفْلَكٌ فَعَلَّ مِّنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ** ﴿آل عمران: 28﴾، فما وقع من حذف للمضاف هنا، وتقديره أن لا موالاة له عند الله في شيء وأنه منسلخ منها، إلا ليوحي إلى معنى براءة الله منه، وانقطاع الصلة بينه وبين الله تمام الانقطاع، وبذلك كان الانقطاع اللفظي وسيلة

للتعبير عن الانقطاع المعنوي⁽¹¹⁸⁾. ليكون للحذف طاقة كافية تضمن له التبليغ بعد التأول، لكن دون الظن بأنه انفتاح لا حدّ له، وتأول مطلق قد يتعارض مع الدلالة المرادة من النص.

خاتمة

لقد حاولنا في هذا البحث الربط بين الحذف في الأسلوب القرآني وبعض مقولات النظرية النقدية المعاصرة، لعلنا نخلص إلى أن أسلوب الحذف يمكن أن يستثمر في بلورة مفاهيم هذه المقولات، خاصة في الفكر العربي على الأقل، وقد تبين لنا أن ظاهرة الحذف تستجيب بمقتضى الشجاعة المركبة بين اللغة العربية والقرآن الكريم إلى كثير من هذه المقولات. منها ما ألمحنا إليه في هذه الصفحات كنظرية التلقي، ونظرية الحجاج، ولسانيات النص.

وبذلك أشار الأولون حين رأوا أن الإيجاز بالحذف عجيب أمره، فهو شبيه بالسحر؛ لأنّ ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وفيه يجد المتكلم نفسه أنطق ما يكون إذا لم ينطق، والتخطي والإيحاء إلى المعنى دون التصريح به هو ما يشد سامعه إليه، لذا كان مدعى الاهتمام بهذا الأسلوب في الخطاب القرآني، فهو من بين ما يحفظ لهذا الخطاب مكانته البلاغية وقيّمته الأدائية حيث يتعدد تلقيه، فيكون نصّاً مفتوحاً لمنفتحاً غير محجّم لمجموعة التفسيرات التي تلاه على خلاف ذلك النص المغلق الذي تُبسّط فيه يد المعنى الظاهر المكشوف، فيموت بنفاد تأوله وأحادية تلقيه.

لذا أختتم بما قال به أساطين البيان العربي قديماً وحديثاً، من أن "بلاغة الصمت" - ممثلة في كل مظاهر الحذف وأشكاله - ستظل الحقل البكر في الدراسات البلاغية والنقدية المرتبطة بلغة القرآن الكريم، دون سائر حقول البيان العربي الأخرى. وقد صدّقَ تَعَلُّمُ مَقُولِي ﴿نَفْسِي وَلَا

أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِيكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (المائدة: 116).

مراجع البحث وإحالاته:

1- ينظر، أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الكلاعي، إحكام صناعة الكلام، تح، محمد رضوان الداية، دار الثقافة، بيروت، 1966م، ص: 91، وابن أبي الأصبع، بديع القرآن، تح، حنفي شرف، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، القاهرة،

- ط1، 1957م، ص: 197، وأبو الحَليّ بن ابن رَشْدِيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح، محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، سوريا، ط5، 1981م، 1/ 251.
- 2- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح، محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 2004م، ص: 146.
- 3- وهو المصطلح الذي يطلقه بعض النقاد المعاصرين على الحذف، ينظر، عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي، بحث في سياسة القول، ط1، مطبعة التنفسير الفني، صفاقس، تونس، 2007م، ص: 37.
- 4- ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر، في أدب الكاتب والشاعر، تح، الدكتور أحمد الحوفي والدكتور بدوي طبانة، مكتبة نهضة مصر بالفاجلة، مصر، 1959م، 2/ 265.
- 5- أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح، محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط4، 1991م، ص: 76، وينظر، ص: 79.
- 6- ابن شَرِيق، العمدة، ص: 243.
- 7- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص: 76.
- 8- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مكتبة دار التراث، القاهرة، (د.ت)، 3/ 102.
- 9- أبو البقاء أيوب الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998م، ص: 870.
- 10- أبو عثمان الجاحظ، كتاب الحيوان، تح، عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1996م، 1/ 94.
- 11- ينظر: المصدر نفسه، 5/ 32.
- 12- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 164.
- 13- فخر الدين محمد الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، عارضه بأصوله، نصر الله حاجي، دار صادر، بيروت، ط1، 2004م، ص: 212.
- 14- جاك موشر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، تر. مجموعة من الأساتذة، دار سيناترا، تونس، ط2، 2010م، ص: 27.
- 15- محمد أعلي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت، 1278 هـ، 1/ 315.
- 16- ينظر، ابن الأثير، المثل السائر، 2/ 265-266.
- 17- جاك موشر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص: 541.
- 18- الحفاجي، ابن سنان، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص: 197.

- 19- محمد مشبال، البلاغة والأصول، دراسة في أسس التفكير البلاغي العربي، نموذج ابن جني، أفريقيا الشرق، 2007م، ص: 147.
- 20- ينظر، ابن جني، الخصائص، تح، محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، 1952م، 2/ 262.
- 21- ينظر، أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تح، عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998م، 1/ 166.
- 22- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص: 76.
- 23- أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تح، محمد البجاوي، وأبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1986م، ص: 174.
- 24- أبو البقاء أيوب الكفوي، الكليات، ص: 384.
- 25- ابن الأثير، المثل السائر، 2/ 279. وابن الأثير هنا يردد قول الجرجاني في باب الحذف في دلائل الإعجاز، على أنه هو "بابٌ دقيقٌ المسلكُ لطيفٌ عجيبٌ الأمرُ شبيهٌ بالسَّحرِ فإِنَّكَ تَرى به تركَ الذِّكْرِ أَفصحَ من الذكر والصمت عن الإِفادة أزيدُ للإِفادة وتجدُّكَ أنطقَ ما تكونُ إِذا لم تنطقْ وأتمَّ ما تكونُ بياناً إِذا لم تُبينْ" ص: 146.
- 26- كمال الدين عبد الواحد الزملكاني، التبيان في علم البيان، المطلاع على إعجاز القرآن، تح، أحمد مطلوب وخديجة الحديشي، مطبعة العاني، بغداد، (د.ت)، ص: 112.
- 27- أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص: 173.
- 28- ينظر، أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، تح، عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000م، ص: 265، وأبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 384-385.
- 29- ينظر، أحمد بن طباطبا، عيار الشعر، تح، زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط 3، 1984م، ص: 55.
- 30- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 3/ 105.
- 31- الزملكاني، البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، تح، خديجة الحديشي، أحمد مطلوب، مطبعة العاني، بغداد، ط 1، 1974م، ص: 237.
- 32- مجيد عبد الحميد ناجي، الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1984م، ص: 129.
- 33- أبو سليمان حمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح، محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلال، دار المعارف، مصر، ط 4، 1991م، ص: 52.
- 34- ينظر، عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 153، والرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص: 77.

- 35- أبو القاسم جار الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة بيروت، 187/4.
- 36- عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي، ص: 48.
- 37- الجاحظ، البيان والتبيين، 1/ 197.
- 38- علي مهدي زيتون، إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي، دار المشرق، بيروت، ط1، 1992م، ص: 354.
- 39- ينظر، في بلاغة الخطاب، عبد الله البهلول، ص: 40.
- 40- بن أحمد عالم فايزة، الحجاج في اللسانيات التداولية، دراسة لنماذج من القرآن الكريم، مجلة الكلمة، السنة 19، ربيع 2012، عدد: 75، ص: 61.
- 41- المرجع نفسه، ص: 61.
- 42- ينظر، باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، تر. أحمد الوديني، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، 2009م، ص: 11.
- 43- أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 2005، ص: 281.
- 44- ينظر، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2001م، ص: 53.
- 45- باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، ص: 15.
- 46- ch. Perlman et Albrecht- tytekka (nouvelle rhétorique) vois Alain bousinât les textes argumentatif, P.7.
- 47- السكاكي، مفتاح العلوم، ص: 265.
- 48- جاك موشلر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص: 21.
- 49- الجاحظ، البيان والتبيين، 2/ 315.
- 50- محمد مشبال، البلاغة والأصول، ص: 149.
- 51- ينظر، إبراهيم طه، الإيجاز في الموروث البلاغي والقرآن الكريم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2012م، ص: 90.
- 52- أحمد طايبي، التواصل البلاغي، من المصرح به إلى المسكوت عنه، منشورات زاوية، الرباط، 2008م، ص: 73.
- *- يقدم لنا الشريف الجرجاني حد الإقتضاء بقوله: "المقتضى هو عبارة عن جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق، مثاله فتحريز رقبة، وهو مقتضى شرعاً لكونها مملوكة إذ لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم فيزداد عليه ليكون

تقدير الكلام: فتحير رقة مملوكة. محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م، ص: 226.

**السياق هو ربط القول بغرض مقصود على القصد الأول. أبو محمد القاسم السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تح، علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط1، 1980م، ص: 188.

53- ينظر، إبراهيم طه، الإيجاز في الموروث البلاغي والقرآن الكريم، ص: 83.

54- جاك موشلر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص: 21.

55- أبو الحسن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح، محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب، بيروت، ط2، 1986م، ص: 294.

56- ينظر، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص: 400، ينظر:

O. Reboul, introduction à la rhétorique, op. cit, P.133.

57- ابن الأثير، المثل السائر، 2/ 260.

58- مجيد عبد الحميد ناجي، الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، ص: 134.

59- ابن الأثير، المثل السائر، 2/ 305.

60- ابن أبي الأصبع، بديع القرآن، ص: 186.

61- أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص: 174- 175.

62- ينظر، أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 384.

63- أرسطو، الخطابة، تر. عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، 2008م، ص: 07.

64- فان ديك، النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، تر، عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، 2013م، ص: 200.

65- ابن الأثير، المثل السائر، 2/ 279.

66- أبو البقاء أيوب الكفوي، الكليات، ص: 136.

67- المصدر نفسه، ص: 136.

68- ابن جني، الخصائص، 1/ 285.

69- ينظر، محمد السيد شيخون، من أسرار البلاغة في القرآن، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، (د.ت)، صص: 40- 41.

70- ينظر، أرسطو، الخطابة، ص: 156.

71- بن أحمد عالم فايزة، الحجاج في اللسانيات التداولية، ص: 47.

.38.

- 72- ينظر، عبد الحكيم راضي، نظرية اللغة في النقد العربي، مكتبة الخانجي، مصر، 1980م، صص: 409-410.
- 73- ينظر، عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي، ص: 45.
- 74- جاك موشلر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص: 26.
- 75- ينظر، مصطفى شاهر خلوف، أسلوب الحذف في القرآن الكريم، وأثره في المعاني والإعجاز، دار الفكر، عمان، ط1، 2009م، ص: 78.
- 76- أبو محمد القاسم السجلماسي، المنزع البديع، ص: 190.
- 77- ينظر، مصطفى شاهر خلوف، أسلوب الحذف في القرآن الكريم، ص: 159.
- 78- ينظر، الزمخشري، الكشف، 1/ 326.
- 79- مصطفى شاهر خلوف، أسلوب الحذف في القرآن الكريم، ص: 175.
- 80- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 171.
- 81- ابن جني، الخصائص، 1/ 193.
- 82- أحمد طايبي، التواصل البلاغي، ص: 36.
- 83- باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، ص: 21.
- 84- عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي، ص: 32.
- 85- إبراهيم طه، الإيجاز في الموروث البلاغي والقرآن الكريم، ص: 83.
- 86- بن أحمد عالم فايزة، الحجاج في اللسانيات التداولية، ص: 58.
- 87- ابن الأثير، المثل السائر، 2/ 280.
- 88- ينظر، ابن الأثير، المثل السائر، 2/ 319.
- 89- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص: 399.
- * - الموجه المقالي: هو العناصر اللغوية الموجودة في جملة الشرط تدل على المحذوف لا محالة دلالة مطلقة بصرف النظر عن وجود متلق أو عدم وجوده، لكنها في حالة التفاعل الكلامي (L'interaction conversationnelle) بين الجملة ومتلقيها توجه ذهن المتلقي إلى تصور بعينه. ينظر، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، هامش، ص: 400.
- 90- ينظر، أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، ص: 100.
- 91- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص: 400.
- 92- ينظر، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 3/ 185.
- 93- ينظر، أبو البركات الأنباري، الإنصاف، 2/ 632. نقلاً: عن عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص: 401.

- 94 ينظر، ابن القيم الجوزية، الفوائد المشوّق إلى علوم القرآن وعلم البيان، عالم الكتب، بيروت، ص: 36، وعبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص: 402.
- 95- ينظر، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 3 / 186.
96. ينظر، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص: 402.
- 97 ينظر، ابن القيم الجوزية، الفوائد المشوّق إلى علوم القرآن وعلم البيان، ص: 87.
98. عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي، ص: 45.
99. ينظر، كاترين كيربرات وأوريكيوني، المضمّر، تر. ريتا خاطر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2008م، ص: 4.
100. الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص: 76.
101. ابن الأثير، المثل السائر، 2 / 219.
102. ينظر، مجيد عبد الحميد ناجي، الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، ص: 132.
103. السجلهاسي، المنزع البديع، ص: 190.
104. ينظر، أبو البقاء أيوب الكفوي، الكليات، ص: 57، و التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، 1 / 312.
105. السجلهاسي، المنزع البديع، ص: 195.
106. ينظر، الجاحظ، البيان والتبيين، 1 / 14.
107. وقد أورده الزركشي كما يلي "وهو الثاني - إلى قوله "عليكم إجرامكم" وهو الثالث - كنسبة قوله: "وأنتم برآء منه مكرراً ووجب حذفه وتصحيحه كما أوردنا، البرهان في علوم القرآن، 3 / 129، ينظر، السجلهاسي، المنزع البديع، ص: 196.
108. باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، ص: 6-7.
109. ينظر، محمد خطابي، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2006م، ص: 21.
110. محمد خطابي، لسانيات النص، ص: 22.
111. عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص: 417.
112. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 3 / 129.
113. ابن جني، الخصائص، 1 / 291.

114. ينظر، أبو البقاء أيوب الكفوي، الكليات، صص: 385-386. التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، 312 / 1.
115. ينظر، السجلماسي، المتزاع البديع، ص: 190.
116. ينظر، مصطفى شاهر خلوف، أسلوب الحذف في القرآن الكريم، ص: 188.
117. ابن الأثير، المثل السائر، 2 / 277.
118. ينظر، أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، ص: 123.

القصص القرآني والبعد الفلسفي الحجاجي

في تفسير الفخر الرازي

الدكتور: رشيد بن يمينة

جامعة ابن خلدون - تيارت - الجزائر

تزخر مدونة التفسير التراثية بمصنفات متميزة، ليس فقط في الجانب الديني الشرعي، ولكن في المجال اللغوي الأدبي أيضا. ولعل في طريقة تعاطي بعض كبار المفسرين القدامى مع القصص القرآني بعض ما يجلي ذلك؛ إذ بقدر ما انكب أولئك على بسط مضامين ذلك القصص وعرض أغراضه الدينية التربوية، بقدر ما اهتموا برصد مواطن أدبيته الإعجازية في تجلياتها النظامية، وتنويعاتها الأسلوبية، في سياق ذلك نستقرئ بعض الإشارات الدالة التي توميء بوعي مكن بطبيعة الفن القصصي وخصوصياته النوعية لدى ثلة من أولئك المفسرين، في وقت لم يكن فيه للخطابات السردية كبير شأن عند أدباء العرب وجمهور القراء.

Résumé : Le blog d'exégèses patrimoines contient des œuvres distinctes, non seulement dans le côté religieux légitime, mais aussi dans le domaine linguistiques, et littéraires. Peut-être qu'il est dans les anciennes études d'interprétation, ce qu'illustrait ces préoccupations. Autant que les chercheurs se sont engagés à étaler le contenu de ces récits et leurs buts religieux et éducatif, ils se sont intéressés à disposer la littéralité miraculeuse du coran, dans sa variante systémique, et ses différentes stylistiques. dans ce cadre on conclut certains signaux qu'indiquent avec conscience la nature du récit, et ses caractéristiques chez certains chercheurs. A une époque où le récit du discours était moins important pour les écrivains, et les lecteurs arabes.

لامشاحة في أن التفسير من أعرق علوم العربية والإسلام، وأوسعها انتشارا، وأقدرها على البقاء والاستمرار ما استمر كتاب الله، لا تخبو أسرارهِ وآيَاتهِ، ولا تنقضي عجائبهِ إلى أن يرث الله الأرض وما عليها.

القسم القرآني والبعد الفلسفي العجالي في تفسير الفخر الرازي

وقد ارتبطت بواكير التفسير بأحاديث النبي ﷺ، وأقوال الصحابة والتابعين في توضيح ما استشكل فهمه من آي القرآن ومعانيه على عامة المسلمين أو بعضهم؛ ثم صار التفسير مع تطور الحضارة العربية الإسلامية، علما قائما بذاته، لا يرتاد مسالكه إلا ذوو الاختصاص ممن جمعوا بين المعرفة بالقرآن وعلومه، وبين الإلمام بمختلف علوم اللسان العربي من لغة ونحو وبلاغة. وهذا ما يوضحه لنا "الزركشي" من خلال تعريفه علم التفسير بأنه « علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ».⁽¹⁾

وإذا كان معروفا أن التفسير في مراحل نضجه قد اتخذ له اتجاهين رئيسيين⁽²⁾، انخرط عبرهما جل المفسرين: اتجاه يعتمد النقل والرواية، وآخر ينجح إلى التأويل والاجتهاد، أو كما سمّيا: «التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي»⁽³⁾، فكان من «العلماء من غلب عليه منهج المحدثين فاقصر على ذكر المنقول، ومنهم من غلب عليه منهج العقلين فشرح باجتهاده»⁽⁴⁾، فإن كلا الفريقين حاولا ارتياد مجال الأدبية الإعجازية بالكشف عن مظاهر تجلياتها عبر آي الذكر الحكيم، ولو أن الاتجاه الثاني (المعقول) كان الأقرب إلى ذلك، إذ تسليح رواده بمختلف علوم اللسان العربي - كما يقول ابن خلدون - من معرفة دور اللغة، وصور الإعراب، وألوان البيان في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب.⁽⁵⁾ بل إن الأمر تطور إلى حد ظهور مصنفات ضخمة جمع أصحابها بين تفسير القرآن وبين مختلف العلوم اللغوية، حتى صار من الصعب تصنيفها؛ هل في خانة علم التفسير أم في خانة فقه اللغة أو علوم النحو والبلاغة العربية.

ولعل خير من يمثل هذا الاتجاه كتاب "مجاز القرآن" لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت 210 هـ) وكتابا "معاني القرآن" و "تأويل مشكل القرآن" لابن قتيبة (ت 276 هـ) إلى جانب مصنفات آخر في إعراب القرآن، و في بيان غريبه. ذلك أن هؤلاء وأمثالهم اتخذوا من تفسير القرآن طريقا إلى كشف الظواهر البلاغية حيناً، واللغوية النحوية حيناً آخر، وصولاً إلى فهم القرآن فهماً صحيحاً وإدراك مراميها، ودفع الشبهات عنه.⁽⁶⁾

وإذا كان هذا الاتجاه يفتقر إلى المسح الشامل لأي القرآن وسوره من بدايتها إلى نهايتها كما هو الشأن عند كبار المفسرين، فإنه بالمقابل شكل حقلا خصبا للبحث في أدبية الإعجاز ووضع حجر الأساس لظهور وتبلور الدرس الإعجازي لاحقا؛ ومن هذا المنطلق يكون رواد هذا الاتجاه « قد ساهموا بذلك في تأصيل الدرس البلاغي من خلال تفسير القرآن الكريم».⁽⁷⁾

خط فخر الدين الرازي (544-606هـ) منهجه التفسيري على مدارج الحكمة، ومسالك الفلسفة، متسلحا بالمعارف اللغوية، والعلوم الكونية، متوخيا دقة المنطق، و بلاغة الحجة، وقوة الإقناع، مع استفادة في العرض والتحليل في بسط المسائل، وتفريع القضايا إلى حد جعل تفسيره أقرب إلى الشمولية الموسوعية منه إلى مجال العلم الدقيق المتخصص. فهو « يمتاز في مؤلفاته بدقة التفكير وحدة المنطق والقدرة على تشعيب المسائل وتفريعها وحصر أقسامها حصرا يحيط بها إحاطة تامة».⁽⁸⁾

يقول الإمام السيوطي في سياق تصنيفه طبقات المفسرين: « وصاحب العلوم العقلية - خصوصا الإمام فخر الدين - قد ملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة وشبهها وخرج من شيء إلى شيء؛ حتى يقضى الناظر العجب من عدم مطابقة المورد للآية».⁽⁹⁾ ولعل هذا ما حدا ببعض العلماء إلى ترديد تلك العبارة الشهيرة في نقد تفسير "مفاتيح الغيب" حين وُصف بأن «فيه كل شيء إلا التفسير».⁽¹⁰⁾ ذلك أن ثقافة الرازي الموسوعية التي اكتسبها بالنهل من مختلف علوم عصره من فلسفة وعلم كلام وطبيعات، بالإضافة إلى تحصيله مختلف العلوم الشرعية واللغوية، مع ما يتمتع به مفسرنا من ملكة عقلية وحس علمي، اجتمع لينعكس كله على اجتهاداته التفسيرية. ثم إن الإمام فخر الدين السني الأشعري- الذي يعمل العقل دون أن يهمل النقل- حين نظر في جهود سابقيه من صنوف المفسرين وعلماء الكلام- خاصة المعتزلة منهم- وجد أن الكثير منهم قد سلكوا طرقا قاصرة في تفسير القرآن الكريم عندما اهتموا بجوانب فيه وأهملوا أخرى، كالتركيز على الجانب النحوي أو البلاغي أو الكلامي المذهبي، مما حجب عنهم الوصول إلى أسرار القرآن الحكيمية والربط بينها وبين أسرار الطبيعة والكون والإنسان.

القسم القرآني والبعد الفلسفي الحجاجي في تفسير الفخر الرازي

وعموماً فإنه لا يمكن لأحد «أن ينكر استطرادات الرازي واستنباطاته وكثرة تفريعاته، وأن عقليته المتقدمة وتزاحم الأفكار في رأسه وكثرة تداعياتها، أوقعته في بعض الأشياء التي قد تبعد به عن التفسير»⁽¹¹⁾. لكن ذلك لا يبخس الرجل حقه، ولا يزري بقيمة جهده التفسيري، حتى أن من الباحثين المعاصرين من اعتبر فيوضات الفخر الرازي الموسوعية ميزة لا عيباً، ورد على العبارة السابقة المستهجنة لتفسيره بقوله: «فيه كل شيء مع التفسير... فيه مع التفسير مباحث لغوية وفقهية وكلامية وفلسفية، وإن كانت النزعة الكلامية هي الغالبة عليه في التفسير كما غلبت عليه في التأليف»⁽¹²⁾.

بهذا المنهج العقلي ذي المنحى الفلسفي الحجاجي تعامل الفخر الرازي مع أدبية الإعجاز سواء عبر تفسيره الشهير "مفاتيح الغيب"⁽¹³⁾ أو من خلال كتابه المعروف: "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز"، الذي يقول في مقدمته محمداً أهم مسالك إدراك أدبية الإعجاز: «لما ثبت أن عجز العرب إنما كان عن المزايا التي ظهرت لهم في نظم القرآن والبديع التي راعته من مبادئ الآيات ومقاطعها وفي مضرب كل مثل ومساق كل خبر، وصورة كل عظة وإعلام وتنبية وتذكير، وجب على العاقل أن يبحث عن تلك المزايا والبديع: ما هي، وكم هي، وكيف هي؟ ولا يمكن ذلك إلا بالبحث عن حقيقة المجاز والحقيقة والاستعارة والتشبيه والتمثيل وحقيقة النظم والتقديم والتأخير والإيجاز والحذف والفصل والوصل وسائر وجوه المحاسن المعتبرة في النظم والنثر»⁽¹⁴⁾.

وإذا كانت الروح الفلسفية مهيمنة على تحليلات الرازي في مجال تفسيره آيات الإعجاز العلمي والإعجاز الغيبي في القرآن، فإن تلك الروح لا تفتأ حاضرة بارزة حتى في تعاويه مع صور وألوان الإعجاز البياني في تجلياتها النظمية والبلاغية خاصة؛ ذلك أن «بحوث الرازي البلاغية - في نهاية الإيجاز - تعد نقلاً للبلاغة العربية عامة وعلم البيان خاصة، من ساحة الأدب والذوق والجمال إلى ميدان الفلسفة والمنطق، حيث كانت عقلية الرجل عقلية فلسفية منطقية»⁽¹⁴⁾.

لهذا نلني الرازي حين يأتي إلى المسائل البلاغية في آيات الذكر الحكيم، غير مهتم بالوقوف مطولاً عند معالمها الجمالية الذوقية، بقدر ما يمعن في إبراز أدق معانيها وأخص دلالاتها بواسطة العرض المفصل، والشرح المستفيض، مع الاسترسال في رصد الإحكام وتفريعها، «وهكذا شأن

الرازي في إبرازه للإعجاز البياني، يظل يستطرد بطريقة التفريع والتوليد، واستنباط المعاني الدقيقة بالاستدلال العقلي عليها⁽¹⁵⁾.

نرصد مثل هذا التوجه في شرح دلالة "روح القدس" من حيث بعدها المجازي، في قوله تعالى ضمن الآية السابعة وَلَمَّا أَتَيْنَاهُ سُبُوحًا رَبِّهِمُ الْبُيُوتَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُّوسِ، يوضح الرازي بداية أن المقصود بروح القدس يتعلق بأحد ثلاثة على سبيل التشبيه هم: جبريل عليه السلام، والإنجيل، والاسم الأعظم، "أي" الله "جل جلاله؛ ثم يشرح ذلك محملاً ومعللاً

ثم يذهب إلى المفاضلة بين المشبهات المذكورة، من حيث تأرجحها بين الحقيقة و المجاز وصولاً إلى تحديد أقربها و أنسبها إلى مسمى المشبه به (روح القدس)، فيستدرك قائلاً: « إلا أن المشابهة بين مسمى الروح و بين جبريل أتم لوجوه أحدها: أن جبريل عليه السلام مخلوق من هواء نوراني وثانيها: أن هذه التسمية فيه أظهر منها فيما عداه؛ و ثالثها: أن قوله تعالى [وأيّدناه بروح القدس] يعني قويناه، والمراد من هذه التقوية الإعانة، وإسناد الإعانة إلى جبريل عليه السلام حقيقة، وإسنادها إلى الإنجيل والاسم الأعظم مجاز، فكان ذلك أولى، ورابعها: هو أن اختصاص عيسى بجبريل عليهما السلام من أكد وجوه الاختصاص، بحيث لم يكن لأحد من الأنبياء عليهم السلام مثل ذلك؛ لأنه هو الذي بشر مريم بولادتها، وإنما ولد عيسى عليه السلام من نفخة جبريل عليه السلام، وهو الذي رباه في جميع الأحوال، وكان يسير معه حيث سار، وكان معه حين صعد إلى السماء»⁽¹⁶⁾.

ولعلنا نلاحظ هنا كيف يعمد الرازي في خضم ما يسوقه من حجج و براهين تأييداً لوجهة نظره إلى الملمة تفاصيل القصة الواحدة الماثلة عبر سور وآيات متعددة في القرآن، ليصل إلى إثبات صحة ما وصل إليه من نتائج؛ فتكون تلك التفاصيل بمثابة المقدمات الصحيحة التي تؤدي إلى نتائج صادقة حسب لغة أهل المنطق، لذلك أقر المفسر تعلق مسمى "روح القدس" بجبريل عليه السلام بناء على ملازمة الأخير عيسى عليه السلام، منذ ولادته العجيبة إلى حين رفعه إلى السماء.

القصص القرآني والبعد الفلسفي الحجاجي في تفسير الفخر الرازي

وفي هذا ما يؤشر على وعي الرازي بطبيعة القصة القرآنية في بنيتها الحديثة الشاملة، وعدم الاكتفاء بالوقوف عند تفاصيلها الجزئية، ومشاهدها المتناثرة هنا وهناك في ثنايا القرآن الكريم.

على هذا المنوال يتعاطى الرازي مع ظاهرة "التكرار" في القصص القرآني، فهو يدرك بحس المفسر الخبير بأسرار الأسلوب القرآني، الملم بأدق تفاصيله أن التكرار خصيصة أسلوبية من أهم معالم الأدبية الإعجازية؛ فهاهو حين يتناول ما جاء من قصة زكرياء عليه السلام في سورة "مريم"⁽¹⁷⁾ يقارن ذلك بكيفية ما ورد من القصة نفسها في سورة "آل عمران" ليصل إلى إثبات تطابق مضمون القصتين على ما بينهما من تباين أسلوب، واختلاف في ترتيب أجزاء نظم الكلام، مما قد يوهم جاهلا بأوجه الإعجاز البياني للقرآن، وبأسرار اللغة العربية، أن هناك تعارضا دلاليا بين شكل أو أشكال ورود القصة الواحدة في موضعين مختلفين أو أكثر على امتداد سور القرآن الكريم، لذلك نلغى مفسرنا يسارع إلى نفي مثل هذا التعارض، أو التناقض الدلالي من خلال تعمقه في تحليل مكونات ملفوظ كل آية في مستوياته المعجمية والتركيبية والبلاغية ليصل إلى تقرير وإثبات أوجه الفائدة الدلالية - من حيث بعدها القصصي هنا - عبر تلك التنويعات الأسلوبية.

والفخر الرازي العالم الخبير بالعلوم الطبيعية و الكونية لا يكتفي بالتفنن في عرض وبسط دلائل قدرة الله العجيبة، و بدائع صنعته في خلقه كلما عرض لآية تشير إلى ذلك؛ بل كثيرا ما يعمد إلى استحضار ثقافته العلمية تلك في تعاطيه مع القصص القرآني أيضا، فينصرف عن المجال السردى ذي الطابع الإخباري التاريخي، ليتوقف مطولا عند المجال السردى في طابعه الوصفى المشهدي، متأملا نظمهم آية ممدقا النظر في مستوياته اللغوية والأسلوبية، متسائلا عن سر " نسج وترتيب دواله ومدلولاته وتواليها على هذا الشكل أو ذاك، ليخلص في النهاية إلى تقرير أحكام، و نتائج موضوعية على طريقة العلماء و الفلاسفة.

من ذلك ما نلمسه من تفسير لصيغة دعاء سيدنا زكريا -عليه السلام- في سورة مريم حيث يتوقف الرازي عند هذا المركب البصفي فيشكو: **هَاجَسَ الْفُتُوْمُ مِ نِّي وَ اَشْتَعَلَ الرَّءْ اُسُ** **شَيْبًا**⁽¹⁸⁾، ليس لإبراز معالمه الجمالية البلاغية، أو شرح ظاهرة اجتماع الكناية والاستعارة هنا؛ ولكن لتناول جانب آخر لصيقا بثقافة الرازي العلمية ونزعتة الحجاجية؛ وذلك أن الأخير يذهب إلى

تعليل سبب اختيار الصورتين المذكورتين تعليلا علميا "بيولوجيا" ليكون علامة دالة على تقدم السن، كما يعتمد إلى تعليل سبب ترتيبهما تعليلا منطقيا حجاجيا بناء على ذلك، حيث تقدمت الأولى (وهن العظم مني) الثانية (اشتعل الرأس شيئا)، يقول الرازي: «... (أما المقام الأول) و هو كونه ضعيفا فأثر الضعف، إما أن يظهر في الباطن أو في الظاهر، والضعف الذي يظهر في الباطن يكون أقوى مما يظهر في الظاهر، فلهذا السبب ابتداء ببيان الضعف الذي في الباطن وهو قوله: (وهن العظم مني) وتقديره هو أن العظام أصلب الأعضاء التي في البدن وجعلت كذلك لمنفعتين: (إحداهما) لأن تكون أساسا وعمدا يعتمد عليها سائر الأعضاء الأخرى إذا كانت الأعضاء كلها موضوعة على العظام والحامل يجب أن يكون أقوى من المحمول؛ (والثانية) أنه احتيج إليها في بعض المواضع لأن تكون جنة يتقوى بها ما سواها من الأعضاء بمنزلة قحف الرأس وعظام الصدر، وما كان كذلك فيجب أن يكون صلبا ليكون صبوراً على ملاقة الآفات بعيداً، من القبول لها، إذا ثبت هذا فنقول إذا كان العظم أصلب الأعضاء فمتى وصل الأمر إلى ضعفها كان ضعف ما عداها مع رخاوتها أولى، ولأن العظم إذا كان حاملاً لسائر الأعضاء كان تطرق الضعف إلى الحامل موجبا لتطرقه إلى المحمول فلهذا السبب خص العظم بالوهن من بين سائر الأعضاء؛ وأما أثر الضعف في الظاهر فذلك استيلاء الشيب على الرأس، فثبت أن هذا الكلام يدل على استيلاء الضعف على الباطن والظاهر، وذلك مما يزيد الدعاء توكيدا لما فيه من الارتكان على وجود الله وقوته والتبري عن الأسباب الظاهرة»⁽¹⁹⁾.

على هذا المنوال ينتقل الرازي بين آي الذكر الحكيم حسب مختلف موضوعاته، بما فيها القصص القرآني، شارحا ومحللا ومسترسلا في بسط المسائل، وتفريع القضايا، واستنباط الدلالات على عادة الفلاسفة وعلماء الكلام، وذلك في نسق متجانس، ونسيج محكم، يقود المفسر عبره النقاش في دقة وإحكام.

وعلى الرغم من أن الرازي قد أخذ الكثير عن سابقه من المفسرين والمتكلمين وأهل اللغة والأدب والبلاغة عامة، وعن عبد القاهر الجرجاني والزمخشري خاصة⁽²⁰⁾، فقد ظلت بصماته الشخصية، وإضافاته المتميزة ماثلة للعيان في تفسيره.

القصص القرآني والبعد الفلسفي الحجاجي في تفسير الفخر الرازي

مراجع البحث وإحالاته:

- 1- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، ج2، ص: 152.
- 2- ينظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، دار الفجر، الجزائر، ط1: 1422 هـ/ 2001 م، ص: 32.
- 3- د. نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، دمشق، ط6: 1416 هـ/ 1996 م، ص: 74.
- 4- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط8: 1974، ص: 145.
- 5- ينظر: ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، تونس 1984، ص: 348-349.
- 6- ينظر: شفيع السيد، البحث البلاغي عند العرب، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2: 1996 م، صص: 17 إلى 48.
- 7- رابع دوب، البلاغة عند المفسرين حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دار الفجر، القاهرة، ط: 1999، ص: 6.
- 8- مقدمة: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، تح: د. نصر الله حاجي مفتي أوغلي، دار صادر بيروت، ط1، 1424 هـ/ 2004 م، ص: 10.
- 9- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص: 213.
- 10- ينظر: أحمد عبد الغفار السيد. التفسير والنص: دار المعرفة الجامعية، ص: 156.
- 11- عيادة بن أيوب الكبيسي، شبهات حول تفسير الرازي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ع 16، 1419 هـ/ 1991 م، ص: 68.
- 12- فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، دار بور سعيد للطباعة، مصر، 1986 م، ص: 42، وينظر ص: 55، 56.
- (*) - المعروف أيضا باسم "التفسير الكبير".
- 13- فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص: 29.
- 14- أحمد جمال العمري، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، الحانجي، القاهرة، 1990 م، ص: 309.
- 15- المرجع نفسه، ص: 295.
- 16- الفخر الرازي، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، ج3، ص: 177.
- 17- وذلك في سياق استهلاله تعالى لسورة مريم بقوله ﴿كَيْهَضْنَ لَهُ رَبُّكَ عَيْنَهُ زَكَرِيَّا إِذَا إِكْمَادَى رَبَّهُ﴾¹ وبإنيَّ وَهَنَ الْعَظْمُ دُمُوعِي وَإِذَا إِكْمَادَى الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّوًا شَيْئًا خِيفَ الْمَوَالِي مِّنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِن لَّدُنْكَ نَوْلاً يَّيَّارَا أَلَيْسَ بِحَقِّ قُيُوبٍ وَاجْعَلْهُ رَبُّ رَضِيًّا (6) ﴿﴾.
- 18- مريم، الآية: 4.
- 19- التفسير الكبير، ج21، ص: 181، 182.
- (*) - كثيرا ما ينقل الرازي عن الزمخشري مكنيا إياه بهذه العبارة: "قال صاحب الكشف".

إعجاز الحوار والحجاج في القصص القرآني

الدكتور: خلادي محمد الأمين

جامعة أدرار - الجزائر

يظهر الحجاج في القرآن الكريم داخل سياقات متعددة ومنها الحوار بأنواعه الذي يركز على أدوات الإقناع وأدلته تجاه المتلقي؛ ومنه أحاول إبراز شواهد من ذلك الوجه الإعجازي في القصص القرآني وبيان تأصيل القرآن العظيم للبيان الحجاجي والإقناعي، وذكر أمثلة قصصية مختلفة رسخت فعل التوصيل من خلال الحجاج، أضف إلى هذا ما ورد في سورة يوسف _ عليه السلام _ من شواهد

دالة على حقيقة الحجاج

Abstract: Argumentative Pilgrims appears in the Koran in a variety of contexts, including the kinds of dialogue that focuses on the tools of persuasion and the recipient's evidence. And I'm trying to highlight the evidence of the miraculous in the face of Quranic stories and rooting statement of the Holy Qur'an and persuasive and argumentative statements, and listed anecdotal examples of different firmly fixed reaction conduction through argumentation, in addition to what is stated in Surah Yusuf _peace be upon him, as evidence of the function of the fact of that argument.

ممهدة عامة : يخلد الذكر المعجز محفوظا بيد المولى تبارك وتعالى؛ ذلك لأنه من كلام الله عزت قدرته وتعالته علياؤه وهو الحي الباقي، فيحيط الحق تبارك وتعالى بكل شيء إذ منح الخلق قدرة التدبر آلة توصيلية قائمة على التدبر والنظر والادكار والاعتبار في آياته الناطقة علامة عليه سبحانه من قدير عليم خبير.

يحظى الإنسان بهذه الخطوة التي أثلها الخطاب القرآني بصريح الآيات الكريبات الداعية إلى إعمال العقل والتذكر في صنع الله الذي أتقن كل شيء؛ مخاطبا إياه بأوامر متعددة متنوعة في مواقع مختلفة من القرآن العظيم .

وأحسب أن النص الفرقاني يدعو العاقل إلى الادكار دعوة عجيبة لا تصدر إلا من خالق هذا الكون علام الغيوب؛ فمن يتأمل التأصيل القرآني لهذه الدعوة في السور ومنها قوله تعالى (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر)، حتى ييقن المرء بتلك المكانة التي يربها له مولاه في كل ما يتعلق بحياته الدنيوية والأخراوية.

وسأربط ذلك كله باستنباط الدلائل الإعجازية التي من شأنها تكون العقل البشري تكويننا صحيحا في تلقي بلاغة التلقي توصيلا وحججا ومقولة حوارا ومحادثة؛ ثم إقناعا وكفاية بين الإيجاز والترداد جميعا.

تأثيل الخطاب القرآني لحجاجية التلقي وحوارية التوصيل.

الحوار المعجز في القرآن العظيم ذو حجاجية مخصوصة لا كفؤ لها وقد ارتبط بالدعوة إلى عقيدة التوحيد التي أمر بها الله سبحانه وتعالى عباده وهو العليم الخبير بما يصلح لهم في دنياهم ودينهم وأخراهم؛ «و الحوار جزء هام من الأسلوب التعبيري في القصة، وهو صفة من الصفات العقلية التي لا تنفصل من الشخصية بوجه من الوجوه»¹، ومادام الخالق تعالى عالم بمخلوقاته فإن الخطاب القصصي إذ ذاك يتناسب والشخصية تناسبا طريدا معجزا.

كما أن حقيقة الحجاج موصولة بالحوار معنى وروحا؛ ذلك لأن الخطاب الفرقاني بين في وجهة مخاطبته لكل الناس على إطلاق الدلالة التي تحملها كلمة الناس، بل وكل المخلوقات التي خاطبها المولى في قرآنه؛ كالذي حظيت به الجن والملائكة وسواهما من الحيوان والجماد والنبات ومظاهر الطبيعة وشواهد الكون؛ لذلك «يعد الحجاج بابا رئيسا في المباحث التداولية»².

و الحوار في القرآن الكريم «مقولة بين شخصين أو أكثر يعبر عن معانيها أرفع الكلام وأسأه، وأعرقه في مرمائه.. إنه صور تخرج خبايا النفوس. فيصورها خالقها من خلالها... وتكشف عن طوايا الصدور. فيعرضها الرب سبحانه على وجهها!!»³، وما أعظم تلوين الحوار وصيغ تركيبه بين موطن وآخر لقصة واحدة وهو ضرب من الإعجاز الفني بديع، ذلكم باد في القصص القرآني المكرر.

« ومن أمثل مزايا تلك الحركة المتنقلة بين أبعاد القصة في القرآن ملء الفراغات التي تكون عادة بين مقاطع الحوار، وتقع أثناء المفاولة والمصالوة حتى يشعر القارئ أو السامع أو المشاهد بأنه يعيش فعلاً مع أحداث القصة . ينتقل مع أشخاصها . ويحاور أبطالها . ويشفق لهم أو منهم أو عليهم»⁴، وهنا يتضح لنا موطن إعجازي فني لطيف هو تدخل القارئ عندما يتصور المشهد فيشاهده غي تلك المحذوفات من الخطاب القصصي، وكأن الحوار الفني لا يتم إلا حينها ينضاف القارئ بفكره وعواطفه إلى تلك المضامين والفنيات التي احتوتها النماذج المقروءة فتتمو روح التصوير..» لقد خاطبت أدبية القرآن الجن

والجهد، والمغيب، مخاطبتها للإنسان، تكريسا منها لمبدأ الحوار، الذي شكل أبرز فنيات الخطاب القرآني»⁵، والحوار القصصي في القرآن الكريم يتشكل في أنواع عديدة متشعبة نذكر منها على سبيل المثال:

أ- الحوار العروبي الذاتي : ويتم بين النبي ونفسه كالذي جرى في نموذج إبراهيم حين كان يتدبر الكون من شمس وقمر فاهتدى إلى الرب الواحد بعد منطق فريد⁶ .

ب- الحوار المتقابل : ويقع بأضرب؛ منها :

- بين الخالق والنبي مثل تكليم الله تعالى لموسى⁷، وقد يكون مناجاة بين النبي وخالقه⁸ كزكريا .

- بين نبي ونبي آخر كحوار موسى مع هارون⁹ وإبراهيم مع إسماعيل¹⁰ ويعقوب مع يوسف¹¹ .

- بين النبي والملوك كالذي طرأ في قصة بداية الوحي بين محمد صلى الله عليه وسلم وجبريل¹² .

- بين النبي والشيطان¹³ كقصة آدم والشيطان أو بين النبي والجن كقصة سليمان مع عفريت من الجن¹⁴ .

- بين النبي وشخص آخر كإبراهيم مع النمرود¹⁵ .

- بين النبي وقومه وهذا كثير كنوح وقومه¹⁶ وهود مع عاد¹⁷ وصالح مع ثمود¹⁸ .

- بين النبي والحيوان كسليمان والهدد¹⁹ .

و الحوار مدعاة للحكمة، فلذلك يتخذ النبي حجة في الجدل والتدليل ونموذجا في التربية والتوجيه وأسلوبا في الحياة والدعوة، وذلك الذي درجت عليه كل الرسالات التوحيدية، وهو في القصة القرآنية خطاب طبع يترجم دفائن النفس البشرية وأغوارها، ويكشف عن أفكارها وعواطفها ويسطر آمالها وآلامها، بل إنه المذهب القدسي إذ يتساقط والشخصية من حيث مكانتها في الحياة أو مستواها العقلي أو الذكورة والأنوثة أو الإيمان والكفر... « كما أن صدور الخطاب القرآني في عمومته عن (أنا): (الله -النبي، أو المتحدث الفاعل بصورة عامة) وتوجهه إلى (أنت) (مفرد.. وجمع، غائب أو حاضر، إنس أو جن..)، يجسد المبدأ الحواري الذي أصلته العقيدة الإسلامية، كأخلاقية تعاملية يومية، وكفعل بنائي مستديم²¹، فلا بدع أن الحوار القرآني يجمع بين الحسنتين حسنة إدارة الحوادث وتناسبها مع رسم الشخصيات وحركاتها رسما فنيا رائعا ثم حسنة العظة والتوجيه وتوصيل المعنى .

سَنُؤْهِمُ الأُزْمَةَ بين الجدل والتجادل: لا ينفك ذكر الحوار عن ذكر الجدل والتجادل خاصة وأن الغرض من القصص القرآني ديني يُقَرِّمُ على ترسيخ عقيدة التوحيد التي قوبلت بالنكران ومحاولة الإقصاء، فَتَنَّا تَجْعَلُ عَنْ ذَلِكَ خطاب يقوم على التناقض والتضارب بين الآراء والأهواء وينتهي دوما بالكشف عن موقف الغلبة والبيان بالحجة ثم انتصار طرف على آخر.

وَمِمَّا يَعْرِفُ بـ [الصراع] الأُزْمَةَ وَسَنَنَهَا بين الجدل والتجادل، لأنها تسمية واردة في القرآن الكريم خاصة في مضمار القصص وبوجوه عديدة مثل: [الجدال/المجادلة/الجدل...]،²² ولما نقف أمام المنظومة السردية القرآنية نلاحظ أن الأُزْمَةَ تتولد عن قطبين يتمايزان في نمط المرجعية، لذا نجد الجدل وهو المناقشة بالحجج والأدلة والآية والوحي وهذا فعل الأنبياء والمرسلين، وأما التجادل فبعيد عن منطق الحكمة لأنه خطاب تهوري نابع من روح التناقم والفتنة ويراد به غالبا المضاغنة كقولنا: [تجادل القوم]، واتقاد التصادية بين القطبين يضيفي إلى الأُزْمَةَ، وربما كان المكان مسوغا ماديا واقعيًا. ت على أرضيته تلك المفاتنة، «فالحيز بصورة عامة كان المثابة التي تشهد

صعود الأزيمة، وانفراجها في حياة شخصية»²³ يوسف عليه السلام، فالمكانية ألحت على أبعاد أساسها التأزيم، مثل « البعد التوطيني الاستقراري، فالأرض في قصة موسى مصدر صراع، والدعوة الموسوية التوحيدية فسرّها الطغاة على أنها مؤامرة تستهدف امتلاك الأرض منهم، ومن جهة أخرى فإن الله قد وعد المؤمنين اتباع موسى بأن يرثهم الأرض ويستخلفهم فيها»²⁴.

و لأجل الاستخلاف ربط الله تعالى الخلق بالعبادة التي تتم على الأرض خدمة لما جاء به القرآن الكريم كالغرض الديني في القصة القرآنية، لأنه غرض بمثابة الشفاء الذي تأفل به الأزيمة من صدور الناس رغم أن « الصراع قائم في الحياة، وهو سنة استمرارها، وهو في القصة أحد عناصرها الضرورية لدفع الحدث»²⁵ وأن أتينا لتتعرف مسارات الأزيمة في القصة القرآنية ألفيناها متعددة ومتنوعة ومنها:

أ - المسار الفكري: لما كانت عبادة الكواكب قد شاعت في زمن إبراهيم صار أن تأملها فاعتبرها مبدئياً ربا كالكواكب ثم القمر ثم الشمس، حتى أصابها الأفول والزوال إذ تيقن - بفكره وبحته وتدبره المتدرج - بوحداية المعبود واهتدى إلى الصواب بعد جدل ذاتي مثمر²⁶ وقد زاد التأزم الفكري حدة لما حطم أصنام المرقمة المشركين مستثنيا كبير آلهتهم، فأدخل على أذهانهم حيرة وكادوا يوقنون بالهداية لولا انتكاسهم وتعاديهم حتى أرادوا تحريقه فما فلهوا وما كانوا فائزين²⁷.

ب - المسار المادي: ويتجلى في جدل عيسى مع قومه الذين جاءهم بمعجزات مادية مرئية -وقد اشتهروا بالطب - كنفخه في الطين بإذن ربه فيكون طائرا وإبراء الأكمه والأبرص والأعمى ... بل وحاجه قومه في إنزال مائدة وكان الأمر كذلك فَوُزَّ قُوها²⁸...

ج - المسار النفسي: كالأزيمة التي عاشها صاحب الجنتين المنتفش مالا وثروة وقد داخله الكبر فتناول على صاحبه مغترا بالفوقية والخيلاء فنصححه بذكر الله وزوال الدنيا ونهاية الزهو بها... وإن هي إلا سويغات حتى لحق الجنتين النكال، وههنا يقع المستعلي في مصير الهوادة الذي هو نهاية كل نفس صغيرة²⁹.

د- المسار الاجتماعي كذاك المطل³⁰ علينا من صور المجتمع العربي الأمي بقصد الإسلام كما ساد فيه من نسب البنات لله تعالى، وأن آخرون فلذات أكبادهم من البنات، متذرعين بضرورة إبعاد العار والإملاق، فيروح الأمي كاظمًا ما تزوم به نفسه وأوهامه من تأزمات داسا وجهه حيطة أن يلمطخ بوصمة الخطيئة في المجتمع القبلي³⁰.

هـ- المسار التاريخي يتجلى بوضوح بين³¹ وانتشار صارخ في السرد القرآني، ذلك الذي ظل قائما بين الأنبياء وأقوامهم خاصة ما شاع عن بني إسرائيل من قصص العناد والاستكبار والتكذيب والتفنن في استمراء ألوان القبح والعبث، وبقية الاستعلاء والنفاق ونكران الجميل، بل تعدوا هذا كله إلى التحامل على المرسلين فأذوهم وتهكموا منهم وسلطوا عليهم ألوان المحن والمآسي وساموا مناصريهم أشد العذاب، حتى قتلوا الأنبياء، كما كان بنو إسرائيل قد فعلوا.

و أخيرا يجمل بنا أن نشير إلى منابت الفتنة والتأزيم ودواعيها؛ فهي أجواء المغالبة المكفهرة التي جمعت بين الأنبياء ومن عصي أمر النبوة والتوحيد من أفراد وأقوام ومجتمعات عصيانا كان وليد الصد عن أمر الله تعالى، وبذلك باتت الأزمات حامية الوطيس بين قوة القوي المتين تعاضمت جبروته، وعباده المؤمنين بين قوى الشيطان وقرناء³²ه، وكلاهما ينافح ويدافع عما يصبو إلى ترسيخه في الأرض فتجد نفسك متأملا سبيل الاستقامة والهدى وأنت تهتز طربا وحبا محاولا تفهم مفاوز التيه والضلال حذرا منها كمن يقف بين نماذج الإيمان والكفر أو بين الحق والباطل أو بين التلطف والتهكم أو بين العدل والجور أو بين الصبر والحماقة أو بين الحسن والحيف أو بين النعيم والجحيم، وكل مسارات الأزمة والجدل ذات طابع روحي ديني شامل، « كل ذلك في سياق واقعي، لا تنبو فيه جزئية الخارق (المعجزة)، بل هي تؤسسه على بعد توازني، تنشط به المفاعلة

الصراعية التي تسجلها القصة، بدلالاتها التاريخية وبعبرتها المفتوحة على الزمان، المقررة لسنة دوام النزال بين الحق والباطل، في هذا الوجود، مهيبة بأهل الحق، في كل حين أن يتحملوا مسؤولية مناصرة الحق، والتضحية من أجله³¹ » لأنه عراك مستديم

يُنْتَهِي بتقرير الربوبية والعبودية له وحده جل وعلا، وإبلاغ الغرض الديني من خلال عقيدة التوحيد التي تجسدت في ثنايا الخطاب القصصي ومواقف الشخصيات على تناقضها والأحداث وتشابكها والزمان والمكان وتفاعلها.

إذاً تلك هي جذور الأزمة الإنسانية - اليوم - وقد ترسبت آثارها في أحوال المجتمعات والأمم؛ فهي تقدم غالباً بغية افتكك الحق وقد ضاع وسط هذه الشرذمة الضيئة والتسلطية الجوربة الطافحة التي ما فتئت تنغص على الكون اتزانته وتوازنه.

- الادكار : ماهيته / توصيلته / حجاجه في التلقي المعجز.

وهنا لا يمكننا إلا أن نستشهد بالقرآن الكريم نفسه وهو يؤثّل إعجازاً خاصاً به وترا يدل على طبيعة القراءة التي نادى بها ابتداءً في أول نص من سورة العلق في الآيات الخمس الأولى منه؛ ثم أكد الخطاب الإلهي عناية الله ورعايته لخلقه والإنسان بالخصوص فناداه تكررًا وتردادًا في سورة القمر داعيًا إياه إلى حقيقة الادكار بالقرآن الميسر للذكر؛ وترددت اللازمة الإعجازية (و لقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر) أربع مرات وذلك في الآيات 17، 22، 32، 40 وقد وردت في الآيتين 17 و 22 بـ اللازمة الأولى (فكيف كان عذابي ونذري) مباشرة، لأنه « لما كانت هذه النذارة بُلِّغَتْ بالقرآن لئلا يكون معرضون عن استماعه حارمين أنفسهم من فوائده ذِيْلَ خبرها بتنويه شأن القرآن بأنه من عند الله والله يسرّ ه وهله لتذكّر الخلق بما يحتاجونه من التذكير مما هو هدى وإرشاد»، أما تواترها في الآيتين الأخريتين 32، 40 فقد كان ترداداً مستقلاً عن اللازمة الأولى، فهو في الآية 32 تكرير مماثل لنظيره السالفين عقب قصتي قوم نوح وعاد، وهو تذييل لقصة ثمود، كما اقتضى هذا التكرير « مقام الامتنان للحوث » على التدبّر بالقرآن لأن التدبّر فيه يأتي بتجنّب الضلال ويرشد إلى مسالك الاهتداء فهذا أهمّ من تكرير (فكيف كان عذابي ونذري) فلذلك أُوْثِرَ³² وفي الآية 40 تكرير آخر للتنويه بيسورة القرآن، ولم تُذكر هنا اللازمة الأولى (فكيف كان عذابي ونذري) « اكتفاء بحكاية التنكيل لقوم لوط في التعريض بتهديد المشركين »³³

و من آيات الانسجام والاتساق التي حققها ترداد هذه اللازمة التذكيرية داخل النص القمري؛ التأكيد على وحدانية النظم القرآني في لفظه ومعانيه لانهاء عن يُسر ه ويسورته « فأما من جانب الألفاظ فذلك بكونها في أعلى درجات فصاحة الكلمات وفصاحة التراكيب.. وأما من جانب المعاني فبوضوح انتزاعها من التراكيب ووفرة ما تحتوي عليه التراكيب منها من مغازي الغرض المسوقة هي له بتولّد معان من معان آخر كلّما كرّر المتدبر تدبّره في فهمها»³⁴

ولعلّ المحظوظ لما ظفّر به هذه التردادة المعجزة من إيجاز بليغ في اللفظ وقابلية لسرعة الحفظ، تطرب لها نفس السامع ويفرح لديمها القلب.. فقلوه (يسرنا القرآن للذكر) أي أن القرآن يُسرّ دلالاته وسهّل معانيه لأجل الذكر، والتذكّر اللساني ثم العقلي، ولما كان الذكر موجبا للذاكر فُرع على هذا المعنى قوله (فهل من مدّ كوكار اتعاض واعتبار له قداء تحول). وههنا نورد نصا يحاول صاحبه التركيز على أهم السمات الخاصة بالحجاج المعجز قوله « قبل المضي في تناول البيان الحجاجي في القرآن الكريم من الضروري أن نركز على المعطيات الأساسية التي يتأسس عليها الخطاب القرآني، والتي جعل الخطاب حجاجياً بدرجة أولى؛ لأنّه كما قلنا جاء ليسط للعالمين عقيدة عالمية، تقتضي بتوظيف الآليات الحجاجية التي تحتوي العقل الإنساني وتقنعه، وهذه المعطيات هي:

أ - الخطاب القرآني يسعى إلى "الإقناع"، وفي رحاب هذا الطرح فإنّه يأخذ بعين الاعتبار في كلّ القضايا المعطاة كلّ ما يمكن أن يعتقده المتلقّي منذ البداية. ولذا فإنّه إذا ما حاولنا الغوص في آيات القرآن الكريم وآلياته التعبيرية وأساليبه البلاغية وطروحاته المنطقية من قياس وبرهان وتمثيل فإننا نبحت في آليات الإقناع المنتهجة فيه.

ب - القرآن الكريم هو خطاب موجّه إلى مخاطب كوّني؛ أنّه لا يتوسّل بمتلقّي معيناً في زمان أو مكان مخصوصين وإنما هو خطاب موجّه إلى البشرية جمعاء، فهو غير مقيّد بزمان أو مكان، قال قُلْ تَعَالَى إِلَهُ النَّاسِ إِلَهِكُمْ وَإِلَهُكُمْ يَلْهُمَّ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (31)، فالرسول - (بُعث إلى كافة الناس.

ولذا فالقرآن الكريم يسعى إلى جعل العقيدة المبسطة فيه إلى ديانة عامة غير مقيّدة، وهنا نشير إلى أن "المخاطب المتخيّل هو دائماً بالنسبة لمن يحتاج عبارة عن بنية منهجية نوعاً ما؛ أي أنه يؤطّر القول ويجعله ملائماً لظروفه الواردة فيها والمتكلم البارع هو الذي يستحوذ حذقاً وطواعية على مدارك المعنيين بخطابه أو بنصّه طيلة فترة الاستماع في حالة الإلقاء، أو النظر التحليلي حالة القراءة" (32). والقرآن الكريم في إطار هذا الطرح استطاع أن يؤثّر على النفوس، ويستميل العقول من أجل التدبّر في آياته ومعجزاته من أجل الاقتناع بمقاصده.

جـ. كونه الخطاب القرآني جعلته يقوم على توظيف أساليب متنوعة في التبليغ لا تتأسّس على الفهم والإفهام فحسب؛ بل تقوم أيضاً على التأثير واستمالة الآخرين، واستنفارهم بغية استنهاض ملكتهم وجعلهم ينخرطون في الحركة الفكرية الموجودة في الخطاب القرآني. وهذا ما يجعل النص القرآني يفترض في طرحه للقضايا الدينية وجود متلقٍّ فعلي أو مفترض، يستدعي مجابته وإقناعه. فالقرآن الكريم قد استحضر في إنجازهِ كل الاعتراضات التي يمكن أن تدور في خلد المتلقّي الفعلي أو المفترض، ولهنّ بلط كلّ ما يأخذ بذلك.³⁵

- النموذج المعجز في قصة يوسف عليه السلام : (التلقي الإعجازي وخصيصات الحوار الحجاجي)

أ / الحوار الحجاجي والقصص المعجز الأحسن :

قرر السرد القصصي حتمية الخطاب التساؤلي والحوار الفعال والحجاج التوصيلي قبل الشروع في السرد المفصل لما قال تعالى {لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائلين} يوسف 7، والسؤال بمعنى مبدأ الجدلية الحوارية الذي يلامس الواقعة اليوسفية « لذلك تأسس الخطاب القرآني على دعامة فكرية، سمت بالإنسان عن نوازع الحس البدائية، التي ظلت الديانات الأسبق تصقلها، وتهذبها فيه، فمخاطبة الكون بالفعل "اقرأ" هي إشارة هذا الانطلاق المثقف، الذي يحمل الإنسان بصيغة الإلزامية، على أن يحيا وجوده واعياً، متأملاً، متسائلاً، مؤسساً إدراكه وتحصيله، على روح مسؤولة... لقد كانت القراءة أبداً مشروعاً حوارياً³⁶، وهذا دليل على أن الحوار المبثوث في

السردية المعجزة ناشئ عن سنة الوجود أصالة حيث قررنا النص القرآني في الآيات الخمس الأولى من سورة العلق بمأمورية ربانية عالية المقام من خلال مفتاح القراءة المعجزة [اقرأ] وهو فعل أمر تواصل سيروري يفتح به السائلون باب الآيات آيات يوسف وإخوته الممتدة عبر حوار طلبي يجمع الاستفهام والنداء والأمر والنهي... ومنه « فإن التصريح في أدبية الخطاب القرآني، هو في الآن قول وفعل، أو هو حدث وموقف، وحين يسرد القرآن الوقائع عن طريق التصريحات والأقوال فإنه يعرض الحقيقة من مصدرها عارية مرتكزة على قناعته، وحجته، وإذ يعتمد القرآن إلى مسرح الأحداث، فإنه يستثمر أيضا هذه الظاهرة الخطابية، الحوارية ليقدم للعقل والوجدان مقرراته، من منطلق إيجائي مقنع، فالموضوعية هي إحدى مزايا الطرح الحوارية، إذ يمكن للعقل أن يستكنه إيجائية الموقف، من خلال تصريحات الطرفين »³⁷، التي ضمتها المنظومة التقويلية المعجزة وهي تستند في أصلها الخطابي المعجز على ذات الله فبعد أن قرر مبدأ الحوار في قوله {لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائلين} يوسف 7 صدر له بفعل التقويل السردية {إذ قالوا ليوسف وأخوه أحب إلى أبينا منا ونحن عصبة إن أبانا لفي ضلال مبين} يوسف 8، وهو فعل تقويلي إخباري [قالوا] يحيلنا فيما بعد على تفاصيل الحوار بين الإخوة وبين أبيهم وغيرهم وهي تفاصيل تقابل وتعادل الحوارية المكثفة التي تمت بين يوسف ويعقوب في نص الرؤيا وتأويلها اليعقوبي.

ب / تفاعل الأصوات المحاورة وإيجاءاتها الموقفية الراجعة على السرد المشهدي اليوسفي:

تفرع الحوار على مساحة سردية شاسعة، وهو حوار يستلهم أحسنه من الرؤيا اليوسفية إذ يغدو يوسف عليه السلام الفاعل المحوري للأحداث والوقائع كلها فما من موقف إلا ويوسف نواة الفاعلية فيه، والقطب الذي تدور حوله مفاعلة المتخاطبين « فإن الفاعل المرسل يظل واسطة تبليغية حوارية بين هذا المصدر الإلهي، وبين المرسل إليهم (قومه)، ومن هنا تختار الصلة الحوارية بين الفاعل/المرسل، وبين قومهم، مساحة أوفر في سياق قصة الموقف، على أن صلة الحوار بين الفاعل /المرسل، وبين الله المصدر، تظل حيوية، توجيهية للمرسل، وتعصيها له بواسطة القول/الوحي، وبالفعل/الخارق كذلك، ولو استعرضنا الوظيفة الحوارية »³⁸ في قصة يوسف لوجدناها حشرت

شعب الحوار التي رصدت الأحداث من خلال صورة ناصعة « في النص القرآني، وتوزيعاتها السردية الإسنادية، المحيلة على المتخاطبين، دليل على أهمية هذه الوسيلة التقريرية القرآنية القائمة على الحوار »³⁹، الذي اتخذ شكلا دائريا يبدأ بنص الرؤيا ويختم بالتعقيب على الرؤيا نفسها .

أ - شعبة الحوار الرؤياوي التأسيسي: لعل نص الرؤيا نموذج إعجازي في أنماط الحوار المتعددة إذ تم بين الله عز وجل وبين يوسف وهو حوار إلهامي لا يخضع لمنظومة التقويل وإدارة التخاطب بين الطرفين إذ هو حوار يقذف في قلب يوسف بالوجه الذي أراده الله تعالى الخبير بكل شيء .

من أجل ذلك قص يوسف الرؤيا على أبيه بحوار تأكيدى مصر {ياأبت إنى رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين} يوسف 4، فحياه الله تعالى بحمل المعجزة الرؤياوية وتأويل الأحاديث وهو الفاعل المرسل/ الشخصية الأحسن التي تخاطب النبي يعقوب ببناء متأدب {ياأبت} وكل هذا يسم يوسف بالمقام الأسنى الذي حظي عليه في سلسلة الأنبياء فكان أن أقر السرد المعجز بذلك {لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائلين} يوسف 7 .

و أما رد يعقوب على يوسف فكان ردا رفيقا حليما أيضا يتجاوب ومقام النبوة إذ أول الرؤيا إيجازا وتلميحا ليكون دلالة على أنه الحوار المكثف الذي يستل منه السرد شعب الحوار التفصيلي، كما أنه السرد الموقفى المزود بالحيوية والحركة المفاعلة لأطراف الخطاب؛ والرؤيا اليوسفية الإعجازية هي التي مهدت للخصوصية القرآنية التي لا تتكرر في الأدب البشري رغم القاسم المشترك أحيانا بين العملية الفنية ومحاولة الاقتداء بالنص القصصي المعجز، ولا بأس بالإشارة عندئذ لما أكده الدكتور صابر في هذا الشأن قوله « أما الحجاج بالمعنى الفني، فيدل على صنف مخصوص من العلاقات المودعة في الخطاب والمدرجة في اللسان، ضمن المحتويات الدلالية، والخاصية الأساسية للعلاقة الحجاجية أن تكون درجية (scalaire)، أو قابلة للقياس بالدرجات، أي أن تكون واصله بين سلالمة .

إن مفاهيم السلم الحجاجي والتوجيه الحجاجي يختصان إذن بالعلاقة الحجاجية، سواء أحددت هذه العلاقة لسانيا أم اندرجت تداوليا . إنه ضمن الحجاج بمعناه الفني، نفهم إمكانية الدفاع عن أطروحة أولوية الحجاج على الإخبار . إنه من زاوية النظر الإخبارية (المستوفية شروط الحقيقة)⁴⁰

وربما كانت الرؤيا النبوية المعجزة الباعث المميز لإثارة الاستفهامات والتوقعات التي أحاطت بها دفعت بالسرد إلى أن يتشكل في صورة مستطيلة الزمن، دائرية من حيث التدفق السردى، وبذلك نعتبر أن رجحان الموقفية على المشهدية أبرز فداذة وخصوصية في قصة يوسف، فهي أرجح قصة أعدت لذلك إذا ما قيست بمثيلاتها في السرد القرآني « ومن هنا وجدنا السرد يتحرك بفاعلية الحوار، ويمتاز به أطوار الحديثة، وهو ما يتجلى في قصة يوسف حيث يطغى السرد الموقفي، على السرد المشهدي. بل إن رجحان المنزع الموقفي قد أضفى مستوى السياقات السردية الحوارية في فضاء القصة، وجعلها نابضة بالحياة وبالواقعية »⁴¹.

ب - شعبة الحوار التغييبي: تستمر السردية في تشعيب الحوار لتستهيض به الفاعلين وتنور ملامح الموقفين وهما يتجاذبان مفاعلة تقاولية كالذي جرى بين الإخوة ويعقوب لما راودوه عن إرساله ليوسف معهم إذ يقدم لنا الحوار ملامح الإخوة من خلال إدلائهم ومحادثاتهم لأبيهم مجردة من التقريرية المتعمّلة فهم أهل مراوغة واجترأ أحق يصطنعون التعلّات ويلتقطونها، فخطبوا يعقوب بقولهم [ياأبانا]؛ فظاهر هذا النداء واضح صحيح لكن سرائرهم تخفي غير ذلك لأنهم عصبية من الشداد الذين وسموا أباهم بالضلال المبين، بل إنهم زينوا استدراجهم بحجة التنزه بيوسف مع حفظه وتلك زلة اللسان - والمرء مخبوء تحت لسانه - فمتى كانوا له حافظين وقد دبروا له الهلاك والاقصاء من قبل ؟ فضاعفوا الكذب مرتين حين ادعوا النصح والحفظ وعندما تعللوا بالاستباق وفريتهم على الذئب في موقفهم المتباكي النفاقي بل إنهم باتوا يشاكسون أباهم ويستضعفونه ويستفزونهم .

خلاص محمد الأمين

و قد فترت شدة الحوار بين موقف المطالبة بيوسف وبين موقف العودة من إلقاءه في الحب ففي الأول كان الحوار ساخنا متأججا، أما الثاني ففيه فتور لأنهم قضوا مأربهم؛ فسيرورة الحوار تتناوب بين الحركية والسكونية تتماشيا وطبيعة الموقف .

و في كل ذلك إجماع بالروح التناقضية التي عرف بها الإخوة خلاف الخطاب العقوبي الذي يقدم الأب في صورة الحكيم الفطن والخبير بتلونات الأبناء الضالين فيما ذهبوا إليه وقد عصفت الشيطان بأهوائهم ووعدهم بالصلاح بعد الطلاح فكانت وسوسته لهم وسيطا حواريا مفاعلا يدفع بالفاعلين/ الإخوة إلى إدارة الحدث وتلك لطيفة فنية معجزة يغرزها الله تعالى في ثنايا السرد إلماعا إلى ما سيصير إليه أمر المخلوق في الحياة وملابساتها، والسرد يوظف فعل الشيطان توظيفاً مستساغا لأنه يصدر عن الحقيقة التي تمت في الزمان والمكان فتأتي ناصعة في الفن المعجز حيث يلون صورة حالكة عن نفسيات الإخوة وقد ترصدوا لأخيهم الغوائل فيتنبأ المتلقي بالكثير من شرورهم المتصاعدة، وقد يسأل: ماذا فعل الإخوة بوجه أبيهم وقد خلا لهم؟ فلم يفعلوا به إلا شرا وزيادة .

و ظل يعقوب النبي الأب العطوف يتسلل بإشعارات الوحي الرؤياوي الأملية، فهي شخصية وجدت لتربي في الناس معاني الصبر والتروي وتسير بالنبي الناشئ إلى ما اقتضته حكمة الله رغم أهوال الحرمان ومرارتها فصمد ولم تزعه عداوة الأبناء وما أدراك ما عداوة الأبناء فهم أكبادهم . وما هي بعداوة آخرين لذا كانت الصدمة بالغة الأثر وبقدر بلوغها كان الحلم والصبر والتوكل على الله لأن حبه ليوسف حب نبي لنبي .

و إن كان لا بد من السؤال عن صوت يوسف وسط هذه الأصوات فلأنه قطب الرحى الحديثة والمفاعل لها وهو المتحدث عنه بضمير الغائب إلا أنه ذلك الصبي النبي الحاضر في أصوات الإخوة ويعقوب فلم يفاعل الأصوات بعد لأن الأب هو المنافع عنه والمدير لشؤونه والذائد عن سلامته، لكن الإخوة كان همهم تغييب يوسف عن وجه أبيهم كي يخلو لهم وحدهم بحكم غيرتهم القاتلة المترجمة في قولهم {...ليوسف وأخوه أحب إلينا منا ونحن عصبة...} يوسف 8 وكذا

قولهم {...يا أبانا مالك لا تامنا على يوسف...} يوسف 11 فهو خطاب جاف يتم عن موقف إنكاري جاف فلا رائحة للأخوة كأن يقولوا مثلاً: [لأخونا يوسف] وتلك هي سمات الاستعلاء والنبذ والانبهار بالقوة وخيلاء الحسد المقيت .

و أمام هذه المواقف وقد تهالكت على يوسف خطوب عصبية وهو في قلب الفلوات وسط البئر يثلج قلبه وحي السماء يكشفه أسراراً مستقبلية، فيتجدد الحوار الرباني وإن يعده ربه إلا حقاً وسداداً {... وأوحينا إليه لتنبئهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون} يوسف 15، وهذا حوار موقفي لا عوج فيه ولا يختلف عن حوار الرؤيا فكلاهما نث في روع يوسف بغية الشيت والنصر وشد الأزر النبوي تسليّة، ولم يشهد السرد تسجيل تضجر على يوسف أو اضطراب ما لأنه يعد لشأن ذي عظمة. ج - شعبة الحوار الابتلائي الرسالي: لما كلهم السرد المعجز تجسيد القصدي والاختزال فإن الحوار الموقفي جاء مشاكلاً لذلك السرد في سننه المحكوم بالغاية الدينية ودليل ذلك أن الحوار ههنا سيفاتحنا على مقاولات جديدة بظهور أصوات أخرى على ساحة الحوار في حين تغيب أصوات عاينها من قبل كالإخوة ويعقوب، لأن استحضار السردية للأصوات تبع للقصديّة المتبغاة وحديثيّة الزمان والمكان .

فبعد أن هيئ يوسف بمدد إلهي وعدة من الوحي لا تنضب وبلغ من الحكم والعلم أن باشر المواقف بصوته ولسانه فاصطدم بالتي هو في بيتها دلالة على الملمح الفني في بناء الشخصية إذ لم يذكر اسم المرأة أو سنّها .. إنما ذكرت مصحوبة ببيتها الذي كان مثوى حسناً للكريم يوسف كما الشأن في تسمية زوجها حيث نعته السرد بالذي اشترى يوسف من مصر .

و البيت ههنا خلوة عشش فيها الشيطان فسبحت في هدأتها شرور الشهوة وأحياها في هوى المرأة ونزواتها وقد استقلت بالغلام فكان أن أغوت المرأة يوسف {و قالت هيت لك} وهي مصارحة طرحها السرد طرحاً يوحى بإصرار المرأة وجرأتها المتهورة في ابتغاء التفحّش دون رادع يردعها؛ إذ آن أن يتدخل صوت يوسف {قال معاذ الله} وهو رد موقفي محصن بالعقيدة الراسخة التي تغرس في أتباعها دروساً وعظات تكسبهم المناعة الحيائية؛ مناعة الطهر والتعفف ومغالبة

الشهوانية المتعفنة العارضة قد هم بجنة التعالي عن دناءات البهيمية وتحثم على لباس التقوى وسمت المروءة وبفعل الموقف اليوسفي الصامد لم يجئ الحوار طويلا لأن مصارعات الاستباق والإعراض والهجوم والاستهواء أغنت عن لغة الكلام وأفضى الأمر إلى لغة الحركات، فإذا بالسيد لدئ الباب فيأخذ الحوار مسارا تصعيديا في الموقف حيث بادرت المرأة بحكمها الجاهز والجائر على يوسف في صياغة موقفية تنبئ عن إخلالها بآداب الكلام وبلوغها من سلاطة اللسان مبلغا يوهم بأنها صاحبة الحق .

ثم يعرب يوسف عن موقفه تجاه الاتهام الصارخ بنفس واثقة متزنة مطمئنة بنجاة الصديق من دون استطراد أو حماقة أو ضعف همة، ويتلو هذا حوار المحاكمة، فيشهد الشاهد بشهادة عينية يملئها الموقف (القرائني) ففيه من الإلماحات ما يثبت مصدر سوء خاصة وأن مقاطع الحوار انقضت فصفا جو الحقيقة باديا مما دفع بالسيد إلى أن يظهر منكمش الشرف باهت الشكيمة فاتها فلم يفصح عن أدنى سمة من سمات المروءة أو الرجولة لأنه أصيب بزوال المهابة وموات الشعور والنخوة؛ إنما هي حرية القصر اللامحدودة التي تخول للنفس أن تسبح في مستنقعات الغي حيث تواصل المرأة غوايتها بأن أوسعت دائرة الحوار (الفتني) فاستدعت النسوة {وقالت اخرج عليهن} فهي مازالت الأثني التي تفتصر مكوث الفتى في بيتها .

فلما تأكدت من فشل الحوار في المحاكمة تأمر الفتى بالخروج على النسوة لتستثير خيوط الحوار فتحصل على المواقف التي ترتضيها فحاورتهن بتلمييح تبعه خروج يوسف عليهن، وههنا نكتة حوارية معجزة في حرف الجر [على] الدال على الاستعلاء المجازي وذلك يناسب زهوها وانتفاشها أمام النسوة لما أضفاه خروج يوسف من أهبة تعود على موقف المرأة بالمدح والثناء، ويصادفن هواها وقد بلغ تسامعهن آفاقا بعيدة، وزين لهن الشيطان ضوضاءهن الأثوية في أخطر طقوسها الفجورية النذلة تجاه النبي المبلى فتوعدته المرأة بالسجن وهنا فتح حوار النجوى مع الله وقد حاولنه في إرغام شموخه، وإذلال كبريائه لكن مواقفه فشلت وصرف الله عنه كيدهن لأنه

نبي مجتبي وليس مجرد شخصية هزيلة هشة البناء فهو الذي : { قال رب السجن أحب إلي مما يدعونني إليه وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن وأكن من الجاهلين . فاستجاب له ربه فصرف عنه كيدهن إنه هو السميع العليم } يوسف 33، 34.

و هو ضرب من الحوار (الانزياحي الاستطراذي) الذي يذكي الحوار الموقف العام بحيوية مفاعلة للأحداث دافعة إياها نحو كشف فئات السرد المستقبلي « فالحوار بهذا الاستطراد المتواجد، تتعمق وظيفته التعبيرية، الموصولة بالوجدان، فالخطاب بها يأخذ منحى عاطفيا، يعكس العقيدة التي تسكن أعماق الفرد، وتجرده الخالص من أجل تمثلها..»⁴²، ومهما يكن فإنه خطاب حوارى (استنجاى استشفاعى) يلوذ إليه المرسل المضطر فيجاء الساعة وهو الموقف الإلهي الذي لا يغفل ولا يتوانى عن الاستجابة الحقيقية وهذا يطبع الحوار الموقفى الإعجازى بخصوصية متناهية في تقنيات الحوار .

و تبرم يوسف مما دعي إليه من كيد الجهالة متنتاج عن الفرار إلى الله وقد « تنصحن له وزين له مطاوعتها وقلن له إياك وإلقاء نفسك في السجن والصغار فالتجأ إلى ربه عند ذلك وقال رب نزول السجن أحب إلي من ركوب المعصية »⁴³ التي نمقتها المرأة بأسونة التخنت والبغاء .

و يمتد الحوار الابتلائي إلى السجن إلا أنه حوار تخذ العقيدة مادة له ففي ضوئها يتفاعل يوسف مع أناس جدد أبرزهم الفتيان وقد دخلا معه السجن وكانت الفتوة قاسما مشتركا بينهم، فما وسم السرد هذين السجينين بالفتوة إلا لحكم كثيرة منها تقاربهما من يوسف في عوامل عدة كالعمر والقوة وحرارة الحس ونباهة الشباب وحيويته، وبمعرفتهما ليوسف وثقتها به وبإحسانه يهرعان إليه يستنبأانه وقد ارتقى منبر تأويل الأحاديث والعلم بخوارق معجزة كإنبائه لهما عن الطعام قبل أن يرزقانه وهذا موقف حوارى يتيح ليوسف نشر دعوة التوحيد وقد أبحر به المقام الروحاني « إلى خطاب مناجاة »⁴⁴ يفصح من خلاله عن وجوب هجر الملة المشتركة كملة العزيز وقومه فانزاح الخطاب اليوسفي من محاور المناظرة والتجاوب مع الفتيان إلى حوار حجاجي تلقيني .

وهذا لما «يتصدى الخطاب القرآني، إلى محاوره المكذبين، فإنه يصطنع موقف المحاجة الجارفة، إذ يأتي الحوار أحادي (الطرف)، متلاحق الصدمات، حيوي الإثارة، استفهاما وتنكيرا، وتقريرا، غير متيح لردودهم أن تظهر على صعيد النص بذلك الإلحاح الضاغط من المساءلات، ذات الإيعاز التسفيهي الجلي . وما يفرق بين صيغ الحوار أحيانا، إذ هو من قبيل السرد التنبيهي، الوعظي، الموجه إلى المتلقي، فهو تدخل ذو قصد استخلاصي، وظيفته تأكيد الحكمة التي يرمي إليها موقف المحاجة»⁴⁵، وذلك الذي شرع في تقريره الفتيان عندما استطلبا النصح والتأويل فغرز يوسف هذا الحوار (النجوي) الأحادي الاتجاه في الإجابة عما يسألان عنه، فاللامباشرة في الحوار قد تزيل الغشاوات عن صاحبي السجن في أبلغ صورة بخلاف لو اكتفى يوسف بتقرير الفتيا الرطوية توّأ، لأنه تبين افتقارهما للوحدانية وانغماسهما في وحل الضلال والاشراك فبات الحوار ملحا كأعمق أداة للاستدلال والمقارنة « والمناقشة والحوار واستشارة أهل الرأي من العوامل التي تساعد على توضيح التفكير مما يؤدي إلى الاهتداء إلى الحق... واستخدم القرآن أسلوب المناقشة والحوار مع المشركين، وساق لهم الأدلة العقلية التي تثبت بطلان عبادتهم للأوثان بغية إثارة تفكيرهم في أمر آلهتهم، ويهدف إقناعهم بوضاعتها وحقارتها وعجزها حتى يفضح لهم عدم جدارتها بالألوهية»⁴⁶.

و من اللطائف الفنية المعجزة أن يتخلل النسيان المواقف الحوارية ولا يعيقها فقد أوصى يوسف الناجي أن يذكره عند ربه فأنساه الشيطان ذلك فُملئ هذا الفراغ الحوارى بحوار جدير بأن يعلق بالمغزى الديني للسرد وهو استبعاد الملك ملأه رؤياه فطبع الحوار آنذاك بالازدوائية لعجز العقول المعطلة عن استكناه الرؤيا الملكية لأنها عقول ران عليها الشرك، إلا أن الناجي كان فطنا متنبها لردّ الملائ على الملك فطلب منهم أن أرسلون، ذاك الذي تمّ لأن الناجي شحّن من قبل بحوار يوسفى (وساطي) يغتنمه السرد ههنا لعقد حلقات المواقف بعضها ببعض، فخبرة الناجي لم تذهب سدى، وإنما من شأن المملكة أن تحفزه على الذهاب إلى يوسف فهي رؤيا مصيرية لا تقتنع بالمطال والمناقشات العقيمة أو اللامبالاة الشيطانية.

فالموقف استعجالي اضطراري أي بالرغم من طابع الشرك الذي تتميز به المملكة إلا أنها تستصرخ بالنبي يوسف عليه السلام لأنه بعث إلى الناس برسالة إلهية ودليل ذلك استجابته للناجي فور بلوغه إليه حيث يسم الناجي يوسف بالصدّيقية، كما يظهر عجز الملائ والناس من خلال فعل [أفتنا] لأن علم التأويل وصدقه مشروط بصفاء السريرة والسجيا الشريفة ونور الإيمان، وقد أفضى الحوار (الادّكاري) هذا بنتيجة صائبة أغاثت الموقف الحرج وأنجدت المملكة من الأفول .

و من أجل ذلك الانفتاح التنويري الذي أشرفت عليه سياسة المملكة فقد عاد عليها بالسعادة واليقظة يواصل الملك باب الحوار فيأمر بإتيان يوسف إلا أنه يتأبى ويفترض حوار الملك ليديره نحو الوجهة التي تثمر فتخدم الرعية جميعها، إذ ألقت انتباه الملك لاستفهام النسوة، وإدارة المملكة وما يجري بداخلها {...قال ارجع إلى ربك فأسأله ما بال النسوة التي قطعن أيديهن إن ربي بكيدهن عليم . قال ما خطبكن إذ راودتن يوسف عن نفسه قلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء قالت امرأة العزيز الآن حصحص الحق أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين. ذلك ليعلم أي لم أخنه بالغيب وأن الله لا يهدي كيد الخائنين .

وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي إن ربي غفور رحيم} يوسف من الآية 50 إلى الآية 53، فولد هذا الحوار (الافتضاحي) براءة يوسف وصحوصة الحقيقة وقد سبر الملك أغوار المكيدة من خلال الأيدي المتقطعة حتى إذا بلغ جذور الكيد وجدها متأصلة في امرأة العزيز وتلك الطريقة الحوارية من إمدادات يوسف فهو نبي يشرع عملية التطهير السلوكي وتغليب الحق على الباطل ليرتدع كل من ضل وكاد؛ إذ اعترفت المرأة بذلك واستغفرت ربه، وذلك مبلغ دعوي أفرزه الحوار النبوي التسديدي القائد للنفس البشرية نحو الرشاد ويتلوه مبلغ ثان أرقى وهو استخلاص الملك ليوسف بعد أن تبين الآيات الحقة، أما يوسف فيظل فاعلا حفيظا عليا لا يزيغ به التمكين والاستئمان عن شرف رسالته وثقل مسؤوليته ولم يكن حبورا بمتاع الدنيا العارضة ورونق السيادة والسمعة الزائفة أو خائنا مضيا عا .

من ههنا فقد ورد الحوار الابتلائي (الرسالي) تحصيليا شموليا ودليله نستشفه من صيغة [فعل] في قوله تعالى { فلما كلمه } والكلام إذ ذاك طويل وجدي يوعز بخطورة ما ستتكفل به الإدارة اليوسفية، في مجابهة السنوات السبع العجاف الياسات، ولم تفصل السردية ثانيا ذلك الحوار « فالإعراب عن نية الاصطفاء كانت صلب ذلك الكلام بداهة، ولعل الأهمية الأسلوبية التي يمكن اعتبارها لهذه الإثارة السردية الخارجية هو تحليلها لسياق القولية، المترادف بتعاقب لفظ : (قال) التصريحية، المسندة إلى فاعل هو الملك »⁴⁷.

و إن كان الملك قد أمر بإتيان يوسف من قبل وقد صدر السرد أمره ذلك بفعل [قال] في مطلع الآية الخمسين إلا أن هذا الأمر تجدد مصحوبا بنية استخلاص الملك ليوسف لما علمه عنه من مواقف ذات شأن فكأننا بتكرار هذه العبارة يشي بتميزها عن سابقتها، فهو تصريح حوارى يومئ بخلفية مفادها أن يوسف لم يستجب للمأمورية الأولى لأنها بتراء من التأدب والحرمة ففيها من لغة الاستعلاء والتجرد مما تستأهله نبوة يوسف وكذا إشعار بمنطق المأمورية الذي يستوجب معرفة الأمر بالمأمور حيث لم يكن الملك عارفا بيوسف، ولما توفر ذلك الشرط استجاب يوسف للدعوة حتى يعلم الجميع أنها تلبية بريئة من التزلف المشبوه وإنما هي تلبية للواجب الرسالي المتخفي من وراء الخطاب الملكي الظاهري .

د- شعبة الحوار الاستقطابي: استهلكت السردية هذا الحوار بذكر الإخوة مجددا للدلالة على أن المسار الحوارى العام سينحو منحى آخر غير الذي عايناه من قبل { وجاء إخوة يوسف فدخلوا عليه فعرفهم وهم له منكرون } يوسف 85 ، إذ يحيلنا السرد المعجز ههنا على اعتقاد الإخوة أن الذي دخلوا عليه هو العزيز، باعتباره أمين الخزائن، في حين كان العزيز هو يوسف الذي نصبته قرارات الحوار الذي جرى بينه وبين الملك، وهكذا تستدير السردية حديثها النقلية الكبرى ليفتح يوسف حوارا مع الإخوة الذين غيبوه في الحب وهذه عجيبة فنية يدسها القدر في السرد الحوارى وفي ضوء

هذا انقسم الحوار الاستقطابي قسمين، أولهما محاوره يوسف للإخوة قبل معرفتهم لهويته والثاني محاورتهم له وقد فقهوا أنه يوسف .

فالقسم الأول صدر الحوار الاستقطابي بطلب يوسف للإخوة أن يأتوه بأخيهم من أبيهم وذلك من الآية التاسعة والخمسين إلى الآية الثامنة والثمانين (59 - 88) والقسم الثاني يفاجئ الإخوة بانكشاف أمر يوسف وأخيه فيطلب منهم أن يتوا بأهلكم أجمعين ويتحدد بين الآية التاسعة والثمانين إلى الآية الثامنة والتسعين (89 - 98) . فعن القسم الأول نسجل انطلاق يوسف في إدارة الخرائن والتحكم في مصارفها على الصعيدين الحضري والبدوي لذلك سن لنفسه سياسة كلامية لبقة استدرج بها إخوته فشرط عليهم إحضار شقيقه، وقد يبدو تعامل يوسف مع إخوته عندما جعل السقاية في رحل أخيه معاملة دهاء ومكر لكنها في الحقيقة معاملة مأمورة فهي كيد مدبر من الله تعالى العليم بما ستؤول إليه الأمور { كذلك كدنا ليوسف } كيدا إلهيا قصديا، وبذلك تصرف يوسف مبدئيا باستقطاب الشقيق هو فعل " محمود " عواقبه فتم " حجز الشقيق بحيلة مشروعة لأن الإخوة مازالوا متشبثين بعلامات الجفاء وطبع الإقصاء إذ قالوا ليوسف { سنراود عنه أباه وإنا لفاعلون } فأصرروا على الإتيان بشقيق يوسف لأن مصالحهم واكتياهم عالق بذلك لكنهم لم يتورعوا بعد فهم يخفون ليوسف وشقيقه العداوة والبغضاء فأسندوا الأبوة لشقيق يوسف وحده { سنراود عنه أباه } وكأنهم ليسوا أبناء يعقوب أو إخوة يوسف وشقيقه وذلك دلالة على الحقد الدفين في موقف (تبرمي أحمق) قائم على التناقض الصارخ فهاهم ينعنون ذلك الشقيق نعتا يوحى بالمحبة { ... فأرسل معنا أخانا } { ... ونحفظ أخانا } لكنه ادّعاء " سببه الاضطراب والمداهنة والتملق، لم تكن محبة حقّة لذلك وقف يعقوب إزاءهم موقفا أكثر صرامة وشدّة تحملهم على الموثق حتى لا يلدغ من الجحر مرتين في حين كان رؤؤفا بهم لما أوصاهم بالدخول من حيث أمر، وتلطف بهم بقوله [يابني] فلم يسخط عليهم ولم يدع الله بإهلاكهم ... ولم تغير المحن والابتلاءات من وقاره وحكمته شيئا .

و لما تأكد يوسف من إيواء أخيه الشقيق شرع في تأسيس حوار موضوعي يعزز به مشروعية دس السقاية وكأنها حوار مجازي يساعد على استقطاب الشقيق استقطابا معللا، فما يوسف إلا

مفاعلٌ أصلٌ* لذلك الحوار الحي الساخن الذي آل إلى محاكمة الشقيق في شأن الصواع المسروق، وهي حوارية مكثفة جمعت عمال الملك ويوسف والإخوة والعرير* وهو مشهد مثير حافل بالحركات والانفعالات والمفاجآت*⁴⁸ لأن الأمر جللٌ* وما أدراك ما سرقة صواع الملك، والقحط يتوعد حياة الناس في الحاضرة والبادية، وإن هي إلا سرقة مدبرة كي يفعل يوسف تعبيرا حواريا واسع النطاق تتسامع به الرعية كلها، وبغية أن يحسس الإخوة بجرمهم ويربط الجرم بحاجتهم لخزائن مصر والاكتيال وهم لا يدرون أن مديرها يوسف، كما أنها ثورة كلامية تنجح حيز شقيقه في ظل الملابس التي تفاجئ الإخوة وقد عهدوا رتبة وسكونية جعلتهم في انتفاش ورخاء كثيرا ماكان حافزا على تطاولهم في الاستعلاء والحيف.

تسارعت تلك الحوارية ضمن توتر فوري أطرته الأداة المقولية [قالوا/ قال] وقد تواترت المخاطبات تباعا حول التحقيق في أمر الصواع في تسعة مواضع مرتبة بسردية محبوكة تنظمها المقولات المسندة لضمائر المتفاعلين وهم يتناوون بينهم السؤال والجواب منشئين هذا الموقف الجامع بين الحدة والجدية:

- | | |
|--|---|
| سؤال استفساري مفاجئ. | ← قالوا [الإخوة]: ...ماذا تفقدون؟ |
| جواب استعظامي على السارق ومغرلن يدل عليه. | ← قالوا [يوسف والعمال]: نفقد صواع الملك |
| تقرير اقتناعي منافع. | ← قالوا [الإخوة]: تالله لقد علمتم ماجئنا |
| سؤال استدراجي واع بخفايا الموقف. | ← قالوا [يوسف والعمال]: فما جزاؤه إن كنتم كاذبين |
| خطاب جريء في الإدانة بالحد المرتقب من الطرف الآخر. | ← قالوا [الإخوة]: جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه كذلك نجزي الظالمين |

قالوا [الإخوة]: إن يسرق فقد سرق أخ له ← تعقيب استدراكي انتقامي.

من قبل

قال [يوسف]: أنتم شر مكانا والله أعلم بما ← تقويم وتوبيخ عميق.

تصفون

قالوا [الإخوة]: يأأيها العزيز إن له أبا شيخا ← استرضاء واستشفاع متأخر جاء بعد

كبيرا فخذ أحدنا مكانه إنا نراك من المحسنين تذكر الموثق.

قال [يوسف]: معاذ الله أن نأخذ إلا من ← حكم يحقق الاستقطاب المبدئي.

وجدنا متاعنا عنده إنا إذا لظالمون

والملاحظ في تسلسل الأداة التقويلية [قالوا] أنها واحدة في بنيتها اللغوية، لكنها تختلف في مدلولاتها من خطاب إلى آخر قياسا بتناوب الأصوات المفاعلة للموقف دون أن تطرأ بين الصوتين المتعارضين نبوة، ومن الإشارات المعجزة أن يترادف المؤشر الإسنادي [قالوا] مرتين: {قالوا جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه كذلك نجزي الظالمين... قالوا إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل...} والفاعل واحد هو الإخوة «فيما تخلص فاصل تعقيبي القول بين التصريحين»⁴⁹ هو من شأن المشهدية السردية في قوله تعالى {فبدأ بأوعيتهم قبل وعاء أخيه ثم استخرجها من وعاء أخيه كذلك كدنا ليوسف ما كان لياخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم}، وهذا العارض المشهدي وجيز يضيء للمتلقي ما ينتج عن مقولات المتحاورين من أحداث فورية «فأغلبية العوارض السردية كانت وجيزة تربط مستويات القصة بفاعلية الحوار»⁵⁰ لذلك لم يحدث الشرخ بين التصريحين بسبب التلاحم المتشابك بين الموقفية الحوارية العارمة والمشهدية النجزية.

والجميل أيضا في نمطية المؤشرات الإسنادية أن ترد بتنوع تقتضيه المسارات الحديثة فلما كان الموقف مفتوحا مطلقا على عديد من الأصوات المشاركة فقد ورد بصيغة [قالوا] لأن الحوار لم يعين صوتا دون آخر في عملية التحقيق إنما دمج صوت يوسف في صوت العمال والقائمين على

الكيل، لكن لما باشر يوسف عملية التفتيش عن الصواع في أوعية إخوته وعثر عليه في وعاء أخيه الشقيق، فلت من ألسنة الإخوة ذكر يوسف فاتخذ الحوار مجرى جديدا وأكثر تقييدا حيث ورد بصيغة [قال] العائدة على يوسف .

و من الأضراب الحوارية التي تكاشفنا عنها قصة يوسف الحوار الجماعي الخفي الذي تميز به الإخوة هو يثي بطباعهم الحبيبة الحبيثة التي تُبطن ليوسف وأخيه الدوائر، وكم هي عديدة ومتلونة حسب تعدد أصواتهم، إلا أن الله تعالى قد فضح بعضا منها كالوصية التي أقر بها الكبير في قوله : { فقولوا يا أبانا إن ابنك سرق }، فكان أمراً شديداً يحمل في طياته تناقضا صارخا، فمن جهة قال الإخوة : [يا أبانا] ومن جهة أخرى قالوا: [إن ابنك]؛ حيث أسندوا الشقيق إلى يعقوب ولم يقولوا مثلاً : [إن أختانا]؛ إثباتا لعنادهم الذي يسكن قلوبهم، وقد وردت هذه الخلاصة التي نقلها الإخوة - عن كبيرهم - إلى أبيهم دون تحوير وهذا ما أثبتته السرد إذ اختزل هذا الحوار فلم يكرره ولم يغيره إنما أبقى على صورته الأولى التي أتى بها الكبير .

ويقابل يعقوب هذا الموقف بحوار المناجاة في [مونولوج] تضرعي بتي إلى الله وهو موصول بالحوار الرؤياوي المكثف، وأما الأبناء فلم يزداهم ذلك إلا جلبة واستهتارا بل تمنوا هلاك أبيهم وهذا معلم حوار عميق تتكشف من ورائه حقيقة ما يدسونه ليوسف وشقيقه وأبيهما، بل إن عتوهم المتصعد أفقدهم رشدهم فصاروا إلى يوسف يلحون عليه أن يكيل لهم ويتصدق عليهم وهم يدعونه بالعزیز فلولا تخفيّ يوسف عنهم بتلك اللباقة الحوارية العالية المقام، لمكثوا على هذه الحال التي تراوح بين الإقبال على الإهلاك والأذى - مع تحمل يعقوب لذلك - وهي حال يصورها الحوار الموقف تصويرا واضحا فلا يغلغل فيهم المتلقي رغم أن مفاعلات مختلف هذه المواقف متداخلة فيما بينها، وذلك ديدن السرد المعجز الذي لا معقب له .

وهنا القسم الثاني من الحوار الاستقطابي وفيه أزاح يوسف القناع عن صوته فانجر عن ذلك البوح صدمة حوارية للإخوة أعادت إليهم بعض رشدهم وذلك بعد استدراجهم بأسلوب

حواري دعوي شعاره [العفو عند المقدرة] لذا «أناهم من جهة الدين وكان حليما موفقا فكلمهم مستفهما عن معرفة وجه القبح الذي يجب أن يراعيه التائب فقال : هل علمتم قبح (ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون) لا تعلمون قبحه فلذلك أقدمتم عليه يعني هل علمتم قبحه فبتبتم إلى الله منه لأن علم القبح يدعو إلى الاستقباح والاستقباح يجر إلى التوبة فكان كلامه شفقة عليهم وتنصحا لهم في الدين لا معاتبة»⁵¹ كما كان تنبيها لهم على مآثمهم وبلوغها مبلغا خطيرا ومن أدلة ذلك مكوث كبيرهم في مصر وهو مكوث يعزز استقطاب يوسف لشقيقه بل كان ربطا لاستقطاب تال وأوسع؛ فما إن اعترف الإخوة بذنوبهم ليوسف دعاهم إلى حمل رسالة القميص وهي رسالة حوارية مجازية لا يفقه لغتها إلا نبي.

قال [يوسف] : هل علمتم ما فعلتم ← استفهام تنصحي حميمي.

بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون

قالوا [الإخوة] : أئنك لأنت يوسف ← خطاب متصدع من شدة المفاجأة وثقل

المظالم.

قال [يوسف] : أنا يوسف وهذا أخي قد ← خطاب تقرير شاكرا، تكلؤه عين الله.

من الله علينا...

قالوا [الإخوة] : تالله لقد آثرك الله علينا ← قسم واعتراف يوحى بالتندم

والاستسلام.

وإن كنا لحاطئين

قال [يوسف] : لا تثريب عليكم اليوم ← خطاب صفوح ذو تجليات تربوية سامقة.

يغفر الله لكم

قال [يعقوب] : أبوهم إني لأجد ريح ← تقرير يحق الغاية من القميص كأداة

حوارية.

يوسف لولا أن تفندون

قالوا [الإخوة] : تالله إنك لفي ضلالك ← تقهقر إليالحماقة من جديد وتجرؤ على الأب

مما يوحى بعدم التطهر من المعصية بعد.

القديم ...

قال [يعقوب]: ألم أقل لكم إني أعلم من ← تزكية مشروعة معللة غايتها ترشيد الأبناء.
الله ما لا تعلمون

قالوا [الإخوة]: يا أبانا استغفر لنا ذنوبنا إنا ← أوبة إلى الحق من بعد ما رأوا الآيات.
كنا خاطئين

قال [يعقوب]: سوف أستغفر لكم ربي إنه ← مصابرة موقنة بالعواقب المسطرة في الرؤيا
هو الغفور الرحيم الأصل.

مقاولات مصفوفة بتقنية معجزة بين صيغة [قال] و[قالوا] في تساوق متين البنية، إلا أننا نرغب نقلة معينة في المقالة السادسة حيث تعين الفاعل/يعقوب بلفظ [أبوهم] لتعلم النقلة الحوارية من يوسف إلى يعقوب وهي التفاتة حميدة في تجاوز الأصوات المختلفة رغم أن المؤشر الإسنادي يظل واحدا هو [قال]، والمراد من جمع هاتين الحادثتين المتباعدتين في المكان بين الإخوة ويوسف وبين الإخوة ويعقوب، أن نستنبط تلون مواقف الإخوة تجاه يوسف ويعقوب، فهم متذبذبون في حسم مواقفهم فلا ترددهم إلا البيئة القاطعة فيها حاز يوسف ويعقوب التأثير على أولئك فغدوا على التوبة مقبلين، وإن كانت نفوسهم مطبوعة « على اللؤم وسوء الطبع، وجبلت ذواتهم بالفساد .. إن سوء الخلق، ونقض العهد، والتحلل من الموائيق جبلة في نفوس هؤلاء ... وإذا استعرضت قصة بني إسرائيل في القرآن الكريم كله وجدتها تلح على الخسة في طباعهم والفساد في نواياهم ... لقد استعرضت قصة يوسف صفات الجذر الأول لبني إسرائيل ... استعرضت ذلك بأسلوب فني بعيد عن المباشرة التقريرية، فكانت بهذا المنهج تعطي المثل النموذجي للشخصية القصصية »⁵² حيث إن الحوار الموقفي يقلب أصوات الفاعلين على وجوه عدة، هذا فضلا عن الإيحاءات التي تفتح للمتلقي باب سبر أغوار مضامين وجماليات؛ من شأنها أن تمدد أدوات البناء الفني للسرد الناجح وتطلعه على دراسة النفسيات ومكونات الشخصية عند الأقوام والأجناس وقد رصدها القرآن رصدا صحيحا عدلا .

هـ - شعبة الحوار التعقيبي الخاتم: هو الحوار المحقق لنجاح التجميع الذي ظل يوسف يناشده، لأنه يتجاوب مع الحوار الرؤياوي التأسيسي في تناظرية معجزة وكأنها حواران مؤطّران للقصّة أو مصراعان لباب فني في غرفة السرد اليوسفي الأحسن .

و بتمام اللقاء الكلي لا شك أن حوارا جبوريا طويلا قد جرى بين يوسف والشقيق والإخوة والأبوين جميعا ولخص في الترحيبية التي أضفها يوسف على الأهل فأمّنهم وطمأنهم وأكبر أبويه رفعا على العرش وخرّوا له سجدا... وكل ذلك حوار ضمّ التحدث بالنعمة ثم راح يوسف مخاطبا أباه موقعا حوارا تعقيبيّا يؤكد على تمام الرؤيا وتأويلها المباركين ومقررا لمصدر العداوة والفتن والهلاك وهو الشيطان الذي حذر منه يعقوب يوسف وفي هذا بيان للفعل الشيطاني في احتناك الإخوة حتى ذهب به المقام إلى مناجاة ربه وهو العبد الشكور « ينزع نفسه من اللقاء والعناق والفرحة والابتهاج والجاه والسلطان والرغد والأمان... ليتجه إلى ربه في تسبيح الشاكر الذاكر... رب إني لا أسألك سلطانا ولا صحة ولا مالا رب إني أسألك ما هو أبقي وأغني (توفني مسلما وألحني بالصالحين) »⁵³؛ فالله خير مردا، فمن أجل أن يحظى يوسف بالرضى من ربه يوم لقائه هرع إليه وأعرض عن التهافت عليمّاع الدنيا ونعيمها وملكها الفاني وبهذا تحقق فاعلية المرسل/ يوسف الغرض الديني الذي ينفخ في القصّة القرآنية روح الخلود الفني المتمثل في التصوير الحسي الذي يحاور العين كأداة إدراكية والتصوير الادكاري الذي يحاور المخيال المتلقي، والجدول التالي يرصد المادة الحوارية ضمن المنظومة التقويلية:

خلاصة محمد الأمين

الآيات	النداء	النهى	الاستفهام	الأمر	المؤشر الإسنادي للتقويل	نمط الحوار
4 ←6	2	1	/	/	2	رؤياوي تأسيسي
11 14← 17 18+	2	/	1	1	5	تعقيبي
23 25 29← 31 34← 36 41← 43 55←	7	/	4	1 4	23	ابتلائي رسالي
59 61← 63 67← 70 75← 77 98←	1 0	3	8	1 7	35	استقطابي
99 100←	2	/	/	3	2	تعقيبي خاتم
نسبة الحوار في السرد العام 78، 57%						

الملاحظ أن الموقفية ههنا كادت تغطي مساحة السرد، فبالحوار تفتح القصة [الآيات 4 ← 6] وبه تختم [الآيات 99 ← 101]؛ فكان عدد الآيات التي ذكر فيها الحوار سبع وسبعون [77] آية، فتعددت أضرب الطلبية الحوارية وعززتها المؤشرات الإسنادية المكثفة التي بلغت سبعا وستون [67] [مؤشرا يدل على الفاعلية والحيوية العارمة في النص اليوسفي وقد مثلت مجموعة من المفاعلين عبر خمسة أنماط حوارية اتسمت بالتجدد والتنوع والانتشار عبر حيز زماني مكاني.

ج/ جاجية المشهدية المركزة وتغرزها التعاضدي التدافعي في بنية السرد:

و مهما يكن من غلبة الحوار الموقفية على مساحة القص اليوسفي إلا أنه تعاضد مع المشهدية السردية وتدافعا مدافعة فنية محبوكة بشكل تشابكي « فإن القصة تنزع إلى السردية الاستعراضية، وتزأج بينها وبين الحوار في تشكيل بنيتها .و هكذا نجد السارد (الإله) يسجل مبادئه السردية بمسكه مباشرة بحبل القص، وذلك بعد الآية(6) بقوله تعالى (لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائلين) يوسف 7. فالتدخل السردية هنا، وإن تضمن الحوار' إذ قالوا ليوسف وأخوه... قال قائل منهم ...' يوسف 8، 10 فإنه يسرد الحدث، وينقله، ويروي فحواه، فالحوار المندرج في السياق هو فعل نقلي، ترويه السردية، ويخبر عنه السارد .. على أن تسلسل السردية الخبرية يعطي للحوار تموضعا يغدو به مساقا انبثاقيا، أو مراوحة فنية، يتحول فيها السارد من الإفضاء الإخباري الروائي، إلى الإفضاء المباشر بواسطة الحوار»⁵⁴ وهذا إشعار اعجازي يحمل دلالة النص القرآني المسند إلى المولى تبارك وتعالى، فالقصة القرآنية مهما تقيمت الأحداث والمفاعلين واحتوت المواقف فإنها محاطة بالغلاف الفني الوحيي المحيل على الخالق تعالى « فالسارد في القرآن معين بصيغة تحيل على الله؛ (نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين) يوسف، 3»⁵⁵، فضمير [نحن، نا] يحضر بقوة في المشاهد السردية المحشوة في السرد وهي متفرعة عن الآية الثالثة التي يصرح فيها الله تعالى أنه القاص الموحى والفاعل الكلي الذي يفري وقائع الحديثة السردية والحوارية و« قد أخذت منحى حسميا يباشر فيه الفاعل الكلي (الله) الأمر، بقدرته»⁵⁶ كقوله تعالى {...و أوحينا إليه لتنبئنهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون} يوسف 15 وهو

ضرب من ضروب الحوار، يأخذ في الآن عينه صيغة السرد المشهدي وهو تقاطع سردي معجز إذ الله تعالى يكشف ذلك الحوار الخفي دلالة على أنه حوار ينطبق مع السرد ومنه فحقيقة هذا التقاطع تلي علينا أن نعتبر الحوار إخباراً في الوقت نفسه قد ينقل الإخبار الحوار أحياناً وتلك جدلية معجزة تقرر انعدام الفصل بين الموقفية الحوارية والمشهدية السردية ومن ذلك أيضاً ما ورد في المقاطع المشهدية التالية :

- {...و كذلك مكننا ليوسف في الارض ولنعلمه من تاويل الأحاديث والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون.و لما بلغ أشده آتيناها حكماً وعِلماً وكذلك نجزي المحسنين} يوسف 21، 22 .

- {...كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين} يوسف 24 .
- {وكذلك مكننا ليوسف في الارض يتبوأ منها حيث يشاء نصيب برحمتنا من نشاء ولا نضيع أجر المحسنين.و لأجر الآخرة خير للذين آمنوا وكانوا يتقون} يوسف 56، 57 .
- {...و إنه لذو علم لما علمناه ولكن أكثر الناس لا يعلمون} يوسف 68 .
- {...كذلك كدنا ليوسف ما كان لياخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم} يوسف 76 .

و تتفق هذه المسرودات المشهدية في إحالتها على المشيئة الإلهية المتمثلة في السارد الكلي وارتباطها بمنزول الوحي، كما أنها مشاهد تساند الفاعل المرسل فهي بمثابة الظهير الذي لا يحول، واصطبغت بالافضائية والتعقيبية التي تتلو الكتل الحديثة الحوارية فيحصل بها ختم النتائج المنبثقة عن تفاعلات الحوار لذا نراها مقاطع تبدأ غالباً بلازمة هي [كذلك] التي تسند على المعطيات والمثيرات السردية المصاحبة الفاعل المرسل وباقي الفاعلين، وتصدر تلك التعقيبات دلائل المساندة الربانية للفاعل المجتبي كالإحسان والإخلاص والتقوى والعلم...

و تلحق بالمشهدية بعض المقاطع التي يرصد فيها تعالى حيثيات الحديثة ومواقف المفاعلين للوقائع المغروزة في السرد وقد تتواشج مع الحوارية أحيانا مثل قوله تعالى :

- {و جاءت سيارة فأرسلوا واردهم فأدلى دلوه قال يا بشرى هذا غلام وأسروه بضاعة والله عليم بما يعملون .و شروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين.وقال الذي اشتراه من مصر لامراته أكرمي مثواه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا...} يوسف 19، 20، 21 .

- {ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين} يوسف 35.

- {و قال لفتيته اجعلوا بضاعتهم في رحالهم لعلهم يعرفونها إذا انقلبوا إلى أهلهم لعلهم يرجعون} يوسف 62 .

- {و لما دخلوا على يوسف آوى إليه أخاه قال إني أنا أخوك فلا تبتئس بها كانوا يعملون} يوسف 69 .

و يمكن أن نشير ههنا إلى المادة الحوارية الراجعة على المشهدية.

و كأننا بالسرد الروائي ههنا يتكلف بأن يروي المشاهد عن بعد دون استنطاق الفاعلين، فلعلها مشاهد ضمت فاعلين لم يكن لهم باع كبير ومدد طويل في الحوارية كالسيارة والذي اشترى يوسف من مصر والشقيق فتحدث عنهم السارد الكلي في سياقه .

فأزجى الله تعالى [السارد الكلي] الحديث عنهم في سياقة سردية تعجيلية ومضية « بوصفه دليلا يمضي بالحديث قدما .إن لهذه التدخلات فاعلية تقويلية إشارية، أي إن التدخل السردى حين يسجله السياق، فلكي يرسل وحدة إخبارية، لها قيمة ذاتية (كإشارة كشفية)، وأخرى موضوعية تنجز به السردية معطى إخباريا إضافيا، لما يتميز به الموقف الحوارى القرآني من قصدية وتركيز، ومن إنارة داخلية، تغني عن الوصف الخارجى »⁵⁷ .

فلا داعي لاستبحاث المتلقي عما دار من حوار مفصل من وراء تلك المقاطع المشهدية لأن الحكمة من وجود أولئك الفاعلين أن يؤدوا حضورا كونيا داخل المواقف الحوارية وليس شرطا أن يقفوا مواقف تستدعي أن يلقوا بأصواتهم داخل المسار السردى وذاك واضح في السيارة العابرة وفي

الذي اشترى يوسف من مصر لأن المقام يفيد عروة حدثية تخلو من مفاعلة حوارية موقفية حيث لا سبب كائن لإنشاء ذلك، والأمر نفسه بالنسبة ليوسف وشقيقه لأن العلاقة صفية بينهما لذلك لم نسمع الشقيق تكلم أو أحدث فعلا فمواقفه سكونية منصهرة في إيواء يوسف له أو في سجوده مع إخوته في آخر المطاف.

و مهما قيل عن السردية المشهدية والسردية الموقفية فإنها سرديّة كلية واحدة تحضنها مقدمة السورة وخاتمتها التي تفصح عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم كفاعل مرسل ينزل عليه هذا النص السردى الأحسنى، والحاضنتان السوريتان المتناظرتان لقصة يوسف هما الآيات [1، 2، 3] بداية والآيات [من 102 إلى 111] نهاية... فهي السورة القصة الأحسنية المعجزة .

خاتمة بالتناج والمقترحات:

هذا وإن المقام يؤكد ضرورة تعجيل النظر في هذه البحوث وتنقيحها وتشجيعها وضبطها ثم نشرها ثم نقدها وهي التي تعنى بهذا الباب في عالم إنساني شهد وما يزال يشهد زخما معرفيا وثورة فكرية وتناقضا إيديولوجيا وحركات خطيرة وأخرى إنسانية ودية تسامحيه . . . بخصوص الحوار بين فصائل البشرية - اليوم - في كل مستوياتها وباختلاف التجمعات وشتى التشرذمات حول الخطاب الديني والفكري والسياسي؛ ومدى الدرجة العالية الخطورة في البحث عن الخلاص والنجاة.

من أجل ذلك أرى ألا نحرم غير المسلمين الفرصة السانحة بالدعوة إلى عقيدة التوحيد النيرة واضحة سهلة من غير تعقيدات وخلفيات خاصة؛ لأنها رسالتنا نتحمل مسؤولية تأديتها وتقديمها دوماً بالأوجه الملائمة كي تيسر مآخذها لأولئك؛ ومن تلك الآلات أذكرها هنا :

1/ التعجيل فوراً بإعادة النظر الحصيف المسؤول في تقديم العربية وعلومها تعليمياً وتدريباً للناس؛ لأنها الخطوة الأولى لإبلاغ الرسالة العالمية الإسلامية.

2/ بحث السبل الوطيدة لنشر التعريف بأخلاق النبي محمد - صلى الله عليه وآله وسلم -

إمجاز الحوار والعلاج في القصص القرآني

من جهة خصائص تربيته الناس وطرائق دعوتهم وكيفيات تدريسهم وإقناعهم في النماذج العديدة الجليلة.

3/ تفعيل هذه الدراسات والمؤتمرات وإرسالها إلى المهتمين بشأن الإسلام والمسلمين والدعوة إلى الله في كل بقاع العالم، وفتح أبواب البحث الجامعي هناك بهذا الخصوص.

4/ العناية بما توصلت إليه البحوث العلمية في هذا الصدد داخل الأوطان العربية والإسلامية وخارجها ثم ترجمتها وإيصالها بطرق الشبكة العالمية والمنتديات والقنوات الإعلامية والصحف والمؤتمرات وسائر الوسائل الإيصالية والتوصيلية.

5/ نقد ذواتنا في تعاملنا مع كتاب الله تعالى من حيث العمل به وفهم بلاغته وغاياته من خلال البرامج والمناهج العلمية في كل ملراحل التدريس للناشئة؛ وذلك أصل الأصول.
مراجع البحث وإحالاته:

- 1 - د- محمد يوسف نجم، فن القصة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ص: 117
- 2 - صابر الحباشة، التداولية والحجاج، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، 2008 م ص7
- 3 - السيد عبد الحافظ عبد ربه، بحوث في قصص القرآن، ص: 73
- 4 - المرجع نفسه، ص: 77
- 5 - سليمان عشراي، الخطاب القرآني - مقارنة توصيفية للجماليات السردية الإعجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، 1998، ص: 182 .
- 6 - سورة الأنعام، الآيات : من : 76 إلى : 79
- 7 - سورة الأعراف، الآيات : من : 142 إلى : 144
- 8 - سورة مريم، الآيات : من : 1 إلى : 6
- 9 - سورة الأعراف، الآيات : من : 148 إلى : 151
- 10 - سورة الصافات، الآيات : من : 99 إلى : 100
- 11 - سورة يوسف، الآيات : من : 4 إلى : 6
- 12 - سورة العلق، الآيات : من : 1 إلى : 5
- 13 - سورة الأعراف، الآيات : من : 19 إلى : 25

- 14 - سورة النمل، الآيات : من 38 إلى 40
- 15 - سورة البقرة، الآية : 258
- 16 - سورة هود، الآيات : من 25 إلى 49
- 17 - سورة هود، الآيات : من 50 إلى 60
- 18 - سورة هود، الآيات : من 61 إلى 68
- 19 - سورة النمل، الآيات : من 17 إلى 19
- 20 - سورة المائدة، الآيات ، : من 27 إلى 30
- 21 - د- سليمان عشراقي، الخطاب القرآني، ص: 183
- 22 - ينظر، سورة : النساء، الآية : 109، هود، الآية : 32، غافر، الآية : 5، الحج، الآية : 68، المجادلة، الآية : 1، هود، الآية : 21، الأنعام، الآية : 121، الأنعام، الآية : 25، الكهف، الآية : 54، البقرة، الآية : 197
- 23 - د- سليمان عشراقي، الخطاب القرآني، ص: 163
- 24 - نفسه، ص: 173
- 25 - محمد طول، البنية السردية في القصص القرآني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ، 1989، ص: 90
- 26 - سورة الأنعام، الآيات : من 75 إلى 79
- 27 - سورة الأنبياء، الآيات : من 51 إلى 70
- 28 - سورة المائدة، الآيات : من 110 إلى 115
- 29 - سورة الكهف، الآيات : من 32 إلى 44
- 30 - سورة الزخرف، الآيات : من 15 إلى 19
- 31 - د- سليمان عشراقي، الخطاب القرآني، ص: 80
- 32 - محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، ج 27، ص: 203
- 33، نفسه، ص: 207
- 34 نفسه، ص: 188

35 - عبد الحليم بن عيسى، مقال (البيان الحجاجي في إعجاز القرآن الكريم "سورة الأنبياء نموذجاً") مجلة التراث العربي-مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب-دمشق العدد 102 السنة السادسة والعشرون - نيسان 2006 م - ربيع الثاني، الموقع الإلكتروني: <http://tafsir.net/vb/showthread.php>

36 - د سليمان عشراي، الخطاب القرآني، ص: 182

37 - السابق، ص: 185

38 - نفسه، ص: 184

39 - السابق، ص: 185

40 - صابر الحباشة، التداولية والحجاج، ص: 21.

41 - د سليمان عشراي، الخطاب القرآني، ص: 211

42 - السابق، ص: 190

43 - الزمخشري، الكشف، دار المعرفة، بيروت ج: 2، ص: 255.

44 - د سليمان عشراي، الخطاب القرآني، ص: 189

45 - نفسه، ص: 188

46 - د - د - محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس، دار الشروق، لبنان ط2، 1985، ص: 153، 154.

47 - د - سليمان عشراي، الخطاب القرآني، ص: 209

48 - سيد قطب، في ظلال القرآن، مج: 4، ج: 13، ص: 2019

49 - د عشراي سليمان، الخطاب القرآني، ص: 190

50 - نفسه، ص: 190، 192

51 - الزمخشري، الكشف، ج: 2، ص: 272، 273

52 - خالد أحمد أبو جندي، الجانب الفني في القصة القرآني، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، ص: 203/205.

53 - سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق - بيروت ط. 12، 1983 م، مج: 4، ص: 2029، 2030.

54 - د سليمان عشراي، الخطاب القرآني، ص: 206، 207

55 - نفسه، ص: 201

56 - نفسه، ص: 201

57 - السابق، ص: 210

الأسلوب الحجاجي في القرآن الكريم وسبيل استثماره لدى المؤسسة التربوية

وقفه تأملية مع آية من القرآن الكريم (البقرة 258)

الأستاذ: مغربي محمد رضا

جامعة سيدي بلعباس - الجزائر

تحاول هذه الدراسة المقتضبة تقديم منهجية تعليمية تستند إلى أبجدية الحجاج القرآني، وكيف أننا من خلال مجربات حوارياته الحجاجية نهتدي إلى منهج (علمي، أخلاقي) نُعلّق عليه آفاق الدرس التعليمي لدى مؤسسة ساتنا التربوية. سواء من حيث المادة المقدمة، أو من حيث تكوين المُلقّي لهذه المادة، وعليه قمت بعرض قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام مع النمرود التي حكاها الباري في صورة البقرة، فاقتربت مما جاد به علماء التفسير في خصوص هذه القصة الحجاجية المبهرة، (الرازي، الماوردي، القرطبي...) لأستل فوائد علمية وأخرى منهجية، أضعها في يد القارئ لعلنا ننهل من الحجاج القرآني قبسا ينير مسيرة التعليمية في مؤسسة ساتنا التربوية.

Résumé Cette brève étude vise à fournir une méthode d'enseignement basée sur les notions de base de l'argumentation coranique, et montre en quelques sortes comment arriver à travers un dialogue argumentatif à une approche (scientifique, morale) dans nos établissements scolaires. Tant en termes de matière présentée, ou en termes de l'enseignement de cette matière.

إن من أشرف المهام وأنبهها تبوّء المرء منزلة التعليم، فشرفت المنزلة بشرف المعمول فيها؛ فالعلم بشقّه الدّيني والدّنيوي ينير العقول ويهدي الحيارى إلى مصالح دينهم ودنياهم. وما هذا الوصف إلا تصديقا لقول الشاعر:

العلم يبيّن بيوتا لاعتماد لها والجهل يهدم بيت العزّ والشرف

وخير علم يبتغى، وتعليم يبذل ما كان سبيله الهداية - هداية الدلالة، والتوفيق - هداية تأخذ بيدك إلى باري الخلق أجمعين. رب السموات والأرضين. فاحتيج لهذه الرسالة التعليمية رسلا وأنبياء اصطفاهم الله من خلقه وأيدّهم بمعجزات حسية ومعنوية، حسية للمعاندين المكابرين، ومعنوية لأولي النهي الضالّين. فكان القرآن الكريم خير ممثّل لهذه المعجزة لما احتواه من أسلوب

الأسلوب الحجاجي في القرآن الكريم وسبيل استثماره لدى المؤسسة التربوية

حجاجي معجز يقرع الأذان الطلّاء، ويفتق القلوب القاسية. ويتمظهر هذا الخطاب الحجاجي، أيّما تمظهر في الآيات التي حكاها الباري جلّ في علاه على لسان سيدنا إبراهيم عليه السلام مع قومه، وفي حال تعليمه ودعوته إلى ربه.

وبما أنّ القرآن رسالة خالدة وخزانة متجددة العطاء، أثرنا في سطور هذا المقال. الوقوف على آليات الخطاب الحجاجي العقدي، لأبي الأنبياء سيدنا إبراهيم عليه وعلى نبيّنا أركى الصلاة وأتمّ التسليم. لعلّها تكون لنا مكسبا إجرائيا نستثمره في العملية التعليمية بشتّى أطوارها في بلدنا. وكما لا يخفى على الجميع أنّ الوحي الإلهيّ (قرآن وسنته) نهل منه المستشرقون فوائد جمّة عادت بخيرٍ وفيرٍ لحضارتهم المعاصرة، فكيف ننأى نحن المسلمين عن هذا الخير وهو بين ظهرانينا؟

وأملّا لبلوغ هذه الغاية، وقع بصري على تفسير "فخر الدين الرازي" المسمّى "بمفاتيح الغيب" لاحتوائه على فوائد قيّمة يحاول صاحبها الغوص والتحليق بعيدا في رحاب التدبّر القرآني، فجعلت من هذا التفسير المقيد بالآية 258 متنا لعملي. حتى أحافظ على معنى الآية المراد الإشتغال عليها فكأنّي أقوم بحاشية إن جاز هذا الوصف _ لتفسير الرازي لهذه الآية. وقد أوردت كذلك تفاسير اقتضت المناسبة إيرادها لما تضمّنته من نكت وفوائد جليّة، مثل (النكت والعيون للهاوردي، جامع البيان للطبري، وكذلك تفسير ابن كثير، والقرطبي ...) إلا أنّ تفسير الرازي نال الحظّ الأوفر من الدّراسة.

وإنّ الفسّر المباشر لآيات القرآن الكريم له ضوابطه وشروطه، وما يتصدّر له إلا الرّاسخون في العلم، وأظنّني بعيدا كل البعد عن هذه المنزلة. إنّما حسبي من هذا الجهد استنباط قواعد قوّمة لمفهوم الحجاج، ودوره البناء في العملية التّعليمية فهي فوائد تمدّ الأستاذ أوّلا بالطلّاب حاجية وتعليمية تيسر عمله التّعليمي. وتكون مساهمة مبدئية (متواضعة) لإعداد البرامج التعليمية لدى المؤسسات التربوية في الجزائر.

وتخريج هذا البحث جاء وفق العناصر التالية:

1- وضع النص المراد الإشتغال عليه، وهو تفسير الآية 258 من سورة البقرة "إِنَّ الَّذِي حَرَّاجَ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ... الآية" في صدر الورقة، بكتابة قائمة.

2- متن الدراسة في مجمله تفسير الرازي المسمى بمفاتيح الغيب، يتخلله تفاسير أخرى اقتضت المناسبة إيرادها، لما تضمنته من فوائد جلية ونكت نفيسة، (النكت والعيون للهاوردي، جامع البيان للطبري، وكذلك تفسير ابن كثير، والقرطبي، والبغوي...)

3- الفوائد المستقاة من المتن، جاءت في الهامش. وهي فوائد تمس بدرجة أولى موضوع الدراسة، أي كيف يمكننا استثمار هذه الواقعة الحجاجية التي حكاها القرآن في العملية التعليمية، فضممتها فوائد تمس المعلم، والمتعلم، والحوو التعليمية بما فُتِحَ عليّ من تخمين.

4- لم يراع في سرد الفوائد المذكورة ترتيباً، بل جاءت متماشية مع المتن، تحل وترحل، بحله وارتحاله.

أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ الَّذِي نَادَىٰ رَبَّهُ بِإِبراهيمَ فِي الْمُبْلَكَ إِذْ أَقْبَلُ إِلَهُ بِرَاهِيمَ رَبِّي الَّذِي أَنَا أَحْيَىٰ وَأُمِّي يَحْتَضِي قَالِي بِهٖ أَهْقِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنْ الْمَشْرِقِ بِهَاتِلَةً مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٢٥٨﴾*البقرة 258*

اعلم رحمك الله، أنه تعالى ذكر في هذه الآية قصة مناظرة إبراهيم عليه السلام مع ملك زمانه.

وَتَدُلُّ هَذِهِ الْآيَةُ عَلَىٰ إِثْبَاتِ الْمُنَاطَرَةِ وَالْمُجَادَلَةِ وَإِقْوَمِي الْحُجُجَ . وَالسُّنَّةُ مِنْ هَذَا كَثِيرٌ لِمَنْ تَأَمَّلَهُ، قَالَ ﷺ تَعَالَوْا بُرِّهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ تَدْكُكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ. (تفسير القرطبي ج 3 ص 286)³

أما قوله تعالى أَلَمْ تَرَ فَهِيَ كلمة يوقف بها المخاطب على تعجب منها ولفظها لفظ الاستفهام، وهي كما يقال أَلَمْ تَرَ إِلَى فلان كيف يصنع. معناه هل رأيت كفلان في صنعه كذا.⁴

الأسلوب الجاهلي في القرآن الكريم وسبيل استثماره لدى المؤسّسة التربوية

أما قوله إلى الذّٰى حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ فقال مجاهد هو نمرود بن كنعان وهو أوّل من تجرّأ
وادّعى الربوبية، واختلفوا في وقت هذه المحاجة قيل إنه عند كسر الأصنام قبل الإلقاء في النار _
مقاتل _ وقيل بعد إلقائه في النار. والمحاجة المغالبة يقال حاججته فحججته أي غلبته فغلبته
والضمير في قوله في رَبِّهِ يحتمل أن يعود إلى إبراهيم ويحتمل أن يرجع إلى الطاعن؛ والأول أظهر. كما
وَ حَاجَّهُ قُلُهٗ: ﴿هُوَ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ﴾ (الأنعام 80) والمعنى وحاجه قومه في ربه.

أما قولَه ﴿آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾ فاعلم أن في الآية قولين. الأول أن الهاء في آتاه عائد إلى
إبراهيم، يعني أن الله تعالى آتى إبراهيم (صلى الله عليه وسلم) الملك.
إلا أن الروايات الكثيرة واردة بأن الذي حاج إبراهيم كان هو الملك، فعود الضمير إليه أولى
من هذه الجهة، وهو قول جمهور المفسرين.

ثم احتجّ القائلون بهذا القول على مذهبهم من التّأويل أن قوله تعالى ﴿آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾
يحتمل تأويلات ثلاثة، وكل واحد منها إنما يصح إذا قلنا الضمير عائد إلى الملك لا إلى إبراهيم وأحد
تلك التأويلات أن يكون المعنى 1- حاج إبراهيم في ربه لأجل أن آتاه الله الملك على معنى أن إيتاء
الملك أبطره وأورثه الكبر والعتو فحاجّ لذلك. ومعلوم أن هذا إنما يليق بالملك العاقي.⁵ والتأويل
الثاني أن يكون المعنى أنه جعل محاجّته في ربه شكراً على أن آتاه ربه الملك، كما يقال عاداني فلان لأنّي
أحسنّت إليه يريد أنه عكس ما يجب عليه من الموالاة لأجل الإحسان. ونظيره قوله تعالى ﴿تَجِبْ عَلٰى عَمَلِكُمْ﴾
رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكَذِّبُونَ ﴿ (الواقعة 82) وفي المحاجة وجهان محتملان :

أحدهما : أنه معارضة الحجة بمثلها. والثاني: أنه الاعتراض على الحجة بما يبطلها. (تفسير
الماوردي. ج1 ص329).⁶

لَمْ نَلْمِ قَوْلَكَ تَعَالَى الذِّكْرَ عَلَى حَاجِّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ ﴿ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: الظاهر أن هذا جواب سؤال سابق غير مذكور، وذلك لأن من المعلوم أن
الأنبياء عليهم السلام بعثوا للدعوة والظاهر أنه متى ادعى الرسالة فإن المنكر يطالبه بإثبات أن للعالم
ألا ترى لأنهم موسى عليه السلام لما قال إِنْ نَرَوْكَ رَسُولُ رَّبِّ الْعَالَمِينَ (الزخرف 46) رَّعَوْنَ

وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ (الشعراء 23) محتج موسى عليه السلام على إثبات الألوهية بقوله رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ .

فكذا هاهنا الظاهر أن إبراهيم ادعى الرسالة فقال نمرود من ربك فقال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت⁷ . إلا أن تلك المقدمة حذفت لأن الواقعة تدل عليها⁸.

المسألة الثانية: دليل إبراهيم عليه السلام كان في غاية الصحة، وذلك لا سبيل إلى معرفة الله تعالى إلا بواسطة أفعاله التي لا يشاركه فيها أحد من القادرين.

المسألة الثالثة: لقائل أن يقول إنه تعالى قدّم الموت على الحياة في آيات منها قوله تعالى: ﴿كَذَّبُوا وَتَكَفَّرُوا بِاللهِ وَكُنْتُمْ أَمْفِقَاتٌ يَأْكُمُ﴾ (البقرة 28) وقال: ﴿لَقَدْ مَاتَ الْوَيْهَاقُ وَالْحَيَاةُ﴾ (الملك 2) وحكي عن إبراهيم أنه قال في ثنائه على الله تعالى: ﴿يَتَنَبَّأُ بِمُحْيِيٍّ وَمَيِّتٍ﴾ (الشعراء 81) فلا ي سبب قدم في هذه الآية ذكر الحياة على الموت حيث قلل إلى يحيي ويميت . والجواب لأن المقصود من ذكر الدليل إذا كان هو الدعوة إلى الله تعالى وجب أن يكون الدليل في غاية الوضوح ولا شك أن عجائب الخلقة حال الحياة أكثر، وإطلاع الإنسان عليها أتم، فلا جرم وجب تقديم الحياة هاهنا في الذكر⁹.

الْأَمْرُ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿يَحْيِي وَيُمِيتُ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى يروى أن إبراهيم عليه السلام لما احتج بتلك الحجة دعا ذلك الملك الكافر شخصين وقتل أحدهما واستبقى الآخر وقال أنا أيضاً أحبي وأميت هذا هو المنقول في التفسير وعندني فخر الدين الرازي أنه بعيد. وذلك لأن الظاهر من حال إبراهيم أنه شرح حقيقة الإحياء وحقيقة الإماتة على الوجه الذي لحصناه في الاستدلال. ومتى شرحه على ذلك الوجه، امتنع أن يشبهه على العاقل الإماتة والإحياء على ذلك الوجه؛ بالإماتة والإحياء بمعنى القتل وتركه، ويبعد في الجمع العظيم أن يكونوا في الحماقة بحيث لا يعرفون هذا القدر من الفرق. والمراد من الآية والله أعلم شيء آخر، وهو أن إبراهيم عليه السلام لما احتج بالإحياء والإماتة من الله. قال المنكر تدعى

الأسلوب الجاهلي في القرآن الكريم وسبيل استثماره لدى المؤسّسة التربوية

الإحياء والإماتة من الله ابتداءً؛ من غير واسطة الأسباب الأرضية والأسباب السماوية أو تدعى صدور الإحياء والإماتة من الله تعالى بواسطة الأسباب الأرضية والأسباب السماوية؟ أما الأول فلا سبيل إليه، وأما الثاني فلا يدل على المقصود، لأن الواحد منا يقدر على الإحياء والإماتة بواسطة سائر الأسباب. فإن الجماع قد يفضي إلى الولد الحي بواسطة الأسبيل الأرضية والسماوية وتناول السمّ قد يفضي إلى الموت، فلما ذكر نمرود هذا السؤال على هذا الوجه أجاب إبراهيم عليه السلام بأن قال هب أن الإحياء والإماتة حصلا من الله تعالى بواسطة الاتصالات الفلكية؛ إلا أنه لا بد لتلك الاتصالات والحركات الفلكية من فاعل مدبر. فإذا كان المدبر لتلك الحركات الفلكية هو الله تعالى؛ كان الإحياء والإماتة الحاصلان بواسطة تلك الحركات الفلكية أيضاً من الله تعالى. وأما الإحياء والإماتة الصادران عن البشر بواسطة الأسباب الفلكية والعنصرية فليست كذلك. لأنه لا قدرة للبشر على الاتصالات الفلكية فظهر الفرق.

وإذا عرفت هذا فقله إن الله يأت بالشمس من المشرق ق ليس دليلاً آخر بل تمام الدليل الأول. ومعناه أنه وإن كان الإحياء والإماتة من الله بواسطة حركات الأفلاك إلا أن حركات الأفلاك من الله، فكان الإحياء والإماتة أيضاً من الله تعالى. وأما البشر فإنه وإن صدر منه الإحياء والإماتة بواسطة الاستعانة بالأسباب السماوية والأرضية، إلا أن الأسباب ليست واقعة بقدرته، فثبت أن الإحياء والإماتة الصادرين عن البشر ليست على ذلك الوجه، وأنه لا يصلح نقضاً عليه. فهذا هو الذي اعتقده في كيفية جريان هذه المناظرة لا ما هو المشهور عند الكل والله أعلم بحقيقة الحال.

قال إبراهيم عليه السلام فإن الله يأت بالشمس من المشرق ق فأت بهما من المغرب عليه السلام فاعلم أن للناس في هذا المقام طريقين الأول وهو طريقة أكثر المفسرين أن إبراهيم عليه السلام لما رأى من نمرود أنه ألقى تلك الشبهة عدل عن ذلك إلى دليل آخر أوضح منه عليه السلام قال عليه السلام المشرق ق فأت بهما من المغرب عليه السلام فزعم أن الانتقال من دليل إلى دليل آخر أوضح منه جائز للمستدل. فإن قيل هلا قال نمرود فليات ربك بهما من المغرب.

قلنا الجواب من وجهين أحدهما أن هذه المحاجة كانت مع إبراهيم بعد إلقائه في النار وخروجه منها سالماً. فعلم أن من قدر على حفظ إبراهيم في تلك النار العظيمة من الاحتراق، يقدر على أن يأتي بالشمس من المغرب، والثاني أن الله خذله وأنساه إيراد هذه الشبهة نصرة لنبه عليه السلام، "وهناك قول آخر ذهب إليه أبي حيان الأندلسي في امتناع نمرود الرد على إبراهيم، فلم يدع أنه هو الذي يأتي بها من المشرق، لظهور كذبه لأهل مملكته، إذ يعلمون أنه محدث، والشمس كانت تطلع من المشرق قبل حدوثه، ولم يقل: أنا آتي بها من المغرب لعلمه بعجزه، فلما رأى أنه لا مخلص له سكت وانقطع"¹⁰ (تفسير البحر المحيط ج 2 ص 301).

والطريق الثاني وهو الذي قال به المحققون إن هذا ما كان انتقالاً من دليل إلى دليل آخر، بل الدليل واحد في الموضعين وهو أننا نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها، فلا بد من قادر آخر يتولى إحداثها وهو الله سبحانه وتعالى. ثم إن قولنا نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها له أمثلة، منها الإحياء والإماتة، ومنها السحاب والرعد والبرق، ومنها حركات الأفلاك والكواكب "والمستدل لا يجوز له أن ينتقل من دليل إلى دليل آخر، لكن إذا ذكر لإيضاح كلام مثلاً فله أن ينتقل من ذلك المثال إلى مثال آخر، فكان ما فعله إبراهيم من باب ما يكون الدليل واحد إلا أنه يقع الانتقال عند إيضاحه من مثال إلى مثال آخر، وليس من باب ما يقع الانتقال من دليل إلى دليل آخر، وهذا الوجه أحسن من الأول وأليق بكلام أهل التحقيق منه."¹¹

والإشكال عليهما من وجوه:

الإشكال الأول أن صاحب الشبهة إذا ذكر الشبهة ووقعت تلك الشبهة في الأسماع وجب على المحق القادر على الجواب أن يذكر الجواب في الحال؛ إزالةً لذلك التلبس والجهل عن العقول، فلما طعن الملك الكافر في الدليل الأول أو في المثال الأول بتلك الشبهة، كان الاشتغال بإزالة تلك الشبهة واجباً مضيقاً. فكيف يليق بالمعصوم أن يترك ذلك الواجب.

الأسلوب الجاهلي في القرآن الكريم وسبيل استثماره لدى المؤسسة التربوية

والإشكال الثاني أنه لما أورد المبطل ذلك السؤال، فإذا ترك المحق الكلام الأول وانتقل إلى كلام آخر أو هم أن كلامه الأول كان ضعيفاً ساقطاً، وأنه ما كان عالماً بضعفه، وأن ذلك المبطل علم وجه ضعفه وكونه ساقطاً، وأنه كآله عالماً بضعفه فنبه عليه وهذا ربما يوجب سقوط وقع الرسول وحقارة شأنه. وأنه غير جائز.

والإشكال الثالث وهو أنه وإن كان يحسن الانتقال من دليل إلى دليل، أو من مثال إلى مثال، لكنه يجب أن يكون المنتقل إليه أوضح وأقرب، وهما هنا ليس الأمر كذلك لأن جنس الإحياء لا قدرة للخلق عليه، وأما جنس تحريك الأجسام فللخلق قدرة عليه، ولا يبعد في العقل وجود ملك عظيم في الجنة أعظم من السماوات وأنه هو الذي يكون محركاً للسماوات.

وعلى هذا التقدير؛ الاستدلال بالإحياء والإماتة على وجود الصانع أظهر وأقوى من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع فكيف يليق بالنبي المعصوم أن ينتقل من الدليل الأوضح الأظهر إلى الدليل الخفي الذي لا يكون في نفس الأمر قوياً.

والإشكال الرابع أن دلالة الإحياء والإماتة على وجود الصانع أقوى من دلالة طلوع الشمس عليه، وذلك لأننا نرى في ذات الإنسان وصفاته تبديلات واختلافات، والتبدل قوى الدلالة على الحاجة إلى المؤثر القادر، أما الشمس فلا نرى في ذاتها تبديلاً، ولا في صفاتها تبديلاً، ولا في منهج حركاتها تبديلاً أثبتة. فكانت دلالة الإحياء والإماتة على الصانع أقوى، فكان العدول منه إلى طلوع الشمس انتقالاً من الأقوى الأجل إلى الأضعف. وأنه لا يجوز.

الإشكال الخامس أن نمرود لما لم يستح من معارضة الإحياء والإماتة الصادرين عن الله تعالى بالقتل والتخلية، فكيف يؤمن منه عند استدلال إبراهيم بطلوع الشمس؛ أن يقول طلوع الشمس من المشرق مني فإن كان لك إله فقل له حتى يطلعها من المغرب، وعند ذلك التزم المحققون من المفسرين ذلك، فقالوا إنه لو أورد هذا السؤال لكان من الواجب أن تطلع الشمس من المغرب، ومن المعلوم أن الاشتغال بإظهار فساد سؤاله في الإحياء والإماتة أسهل بكثير من التزام إطلاق الشمس من المغرب. فبتقدير أن يحصل طلوع الشمس من المغرب؛ إلا أنه يكون الدليل على وجود الصانع

هو طلوع الشمس من المغرب، ولا يكون طلوع الشمس من المشرق دليلاً على وجود الصانع وحيثُذ يصير دليله الثاني ضائعاً كما صار دليله الأول ضائعاً، وأيضاً فما الدليل الذي حمل إبراهيم عليه السلام على أن ترك الجواب عن ذلك السؤال الركيك، والتزم الانقطاع واعترف بالحاجة إلى الانتقال إلى تمسك بدليل لا يمكنه تمشيته إلا بالتزام طلوع الشمس من المغرب، وبتقدير أن يأتي باطلاع الشمس من المغرب فإنه يضيع دليله الثاني كما ضاع الأول، ومن المعلوم أن التزام هذه المحذورات لا يليق بأقل الناس علماً، فضلاً عن أفضل العقلاء وأعلم العلماء. فظهر بهذا أن هذا التفسير الذي أجمع المفسرون عليه ضعيف. وأما الوجه الذي ذكرناه فلا يتوجه عليه شيء من هذه الإشكالات.¹²

لأننا نقول لما احتج إبراهيم عليه السلام بالإحياء والإماتة أورد الخصم عليه سؤالاً لا يليق بالعقلاء وهو أنك إذا ادعيت الإحياء والإماتة لا بواسطة فذلك لا تجد إلى إثباته سبيلاً، وإن ادعيت حصولها بواسطة حركات الأفلاك فنظيره أو ما يقرب منه حاصل للبشر فأجاب إبراهيم عليه السلام بأن الإحياء والإماتة وإن حصلا بواسطة حركات الأفلاك لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى، وذلك لا يقدح في كون الإحياء والإماتة من الله تعالى، بخلاف الخلق فإنه لا قدرة لهم على تحريكات الأفلاك فلا جرم، لا يكون الإحياء والإماتة صادرين منهم، ومتى حملنا الكلام على هذا الوجه لم يكن شيء من المحذورات المذكورة لازماً، عليه والله أعلم بحقيقة كلامه¹³

أما قوله تعالى ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ فالمعنى، فبقي مغلوباً لا يجد مقالاً ولا للمسألة جوابه وهو ﴿كَهْلًا﴾ ﴿تَفْتِيهِمْ تَهُمٌ﴾ ﴿فَلَا يَسْتَفِيدُونَ رَدَّهَا﴾ (الأنبياء 40) قال الواحدي وفيه ثلاث لغات بهت الرجل فهو مبهور وبهت وبهت قال عروة العذري

فما هو إلا أن أراها فجاءة فأبهت حتى ما أكاد أجيب

أي أتخير وأسكت، ثم قاله لا يهتد على ألقه الظالمين وتأويله على قولنا ظاهر.

الأسلوب الحجاجي في القرآن الكريم وسبيل استثماره لدى المؤسّسة التربوية

أما المعتزلة فقال القاضي يحتمل وجوهاً؛ منها أنه لا يهديهم لظلمهم وكفرهم للحجاج وللحق. كما يهدي المؤمن فإنه لا بد في الكافر من أن يعجز وينقطع.

وأقول هذا ضعيف لأن قوله لا يهديهم للحجاج إنما يصح حيث يكون الحجاج موجوداً ولا حجاج على الكفر، فكيف يصح أن يقال إن الله تعالى لا يهديه إليه. قال القاضي ومنها أن يريد أنه لا يهديهم لزيادات الألفاظ من حيث أنهم بالكفر والظلم سدوا على أنفسهم طريق الانتفاع به.

وأقول هذا أيضاً ضعيف لأن تلك الزيادات إذا كانت في حقهم ممتنعة عقلاً، لم يصح أن يقال إنه تعالى لا يهديهم، كما لا يقال إنه تعالى يجمع بين الضدين، فلا يجمع بين الوجود والعدم قال القاضي ومنها أنه تعالى لا يهديهم إلى الثواب في الآخرة ولا يهديهم إلى الجنة.

وأقول هذا أيضاً ضعيف؛ لأن المذكور هاهنا أمر الاستدلال وتحصيل المعرفة، ولم يجز للجنة ذكر فيبعد صرف اللفظ إلى الجنة، بل أقول اللائق بسياق الآية أن يقال إنه تعالى لما بين أن الدليل كان

قد بلغ في الظهور والحجة إلى حيث صار المبطل كالمبهوت عند سماعه. إلا أن الله تعالى لما لم يقدر له الاهتداء لم ينفعه ذلك الدليل الظاهر. ونظير هذا التفسير وقوله تعالى ﴿لَنَا إِلَهُهُمْ﴾ المائدة 14

المؤتى وحشر وكتب عليهم ﴿كُلُّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا لِيَوْمٍ نُّؤِ إِلَآ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (الأنعام 111)¹⁴ (ويروي أن إبراهيم لما أبهت نمرود بسؤاله ذاك، وهو أن يأتي بالشمس من المغرب. واعجزه

بالإتيان بهذا الأمر، الذي هو من خصوصيات الملك الجبار المدبر، أمر نمرود بإبراهيم فألقي في

عادة الجبابرة فإله النار فواء عور ضدوا بشي ء وعجزوا عن الحجة اثباتاً لغيبوبة، فأنجاه الله من النار، - (تفسير القرطبي ج 3/ ص 285).¹⁵ انتهى تفسير الآية.

ومجملًا في البناء الشكلي للسورة، نرى تكرار الفعل قال، حكاية من الله عز وجل عن هذه

الواقعة. وفي هذا نبراس يسترشد به كل من ينقل حقيقة معرفية تختلف فيها جدلاً، أو محاجة، إذ

يتوجب على الناقل سرد الأقوال كلها بأمانة علمية، فلا يجرمنا شأن قوم على أن لا نعدل. وهذا

دليل على وجوب الأمانة العلمية للمعلم. ثم إن ترتيب حجج كلا الفريقين مطلب علمي كذلك، لما

فيه من سمة وثوقية للمتعلم إزاء فكرة معلمه. فيأخذ الفكرة عن قناعة معرفية وعلمية، لا عن تلقين

ديداكتيكي. فنبداً بحجج المعارضين للحقيقة التي نتبناها، ثم نختم بالحجة الدامغة التي تزيل الشبهة، ولا تبقي للشك أثراً. فالباري سبحانه، ابتداءً هذه الآية بجواب لسيدنا إبراهيم، عن شبهة أوردها نمرود - كما تقدم معنا - وختمها بحجة أبطلت دعاوى نمرود الزائفة.

إذا تمّ بحمد الله ومنه الانتهاء من عرض تفسير الرازي لهذه الآية، تفسيراً هو من بين التفسيرات التي تفرّد بها عن غيره، برأيه المتميّز؛ الذي ينفذ إلى أغوار المعاني فيسبرها، وإلى أسئلة الظروف فيفقهها. وذلك كما شاهدنا منه التفسير الذي خالف به جمهور المفسرين لمجرى أحداث المناظرة. أما مرادنا نحن من هذا التفسير فقد بان واتضح من خلال الفوائد التي أثّرنا أن تكون هامشاً أو حاشية على الأصل. - حتى نحفظ للتفسير مكانته، ونعلم لأنفسنا قدراً - فكانت تصب نحو المعلم وتقنيات أداء مهامه تارة، وإلى المتعلم والجو التعليمي تارة أخرى. فترجوا أن تلقى هذه التوصيات آذاناً صاغية وأفئدة للنصيحة راجبة، من ذوي القرار في المنظومة التربوية عندنا.

كما أتوجه بنداء إلى كل الباحثين - على الأقل طلبة الماجستير والدكتوراه - الذين تصدّروا للبحث في ميدان التعليمية ومناهجها. أن يلفتوا أنظارهم إلى القرآن الكريم والسنة المطهرّة، فينهلوا منها مقاصدهم، فيستفيدوا ويفيدوا، ويبثّوا في أبحاثهم هذه دفيء الإيمان، وروح التجديد والنهضة في آن واحدهذا أحسن بكثير من أن نولىّ وجهونا إلى مناهج ونظريات لا ندري أهى لنا أو ضدّنا، فنكون حينئذ أخطأنا من حيث أردنا الصواب.

مراجع البحث وإحالاته:

1 فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية، ط1 - بيروت - 1421هـ - 2000 م

عدد الأجزاء / 32

2 ينظر تفسير هذه الآية فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية، ط1 - بيروت -

1421هـ - 2000 م ج7 / ص 19-25.

3 تبرز من خلال هذه الآية قيمة الحاجة العلمية ودورها التعليمي، فالأستاذ مطالب بافتعال هكذا جو حجائي يبنى من خلاله دروسه، حتى يقوم بإشراك المتعلم في صنع الدرس، وتربى لديه قناعة اتجاه المفاهيم التي يستقبلها، لأنه ساهم ولو بحضوره الذهني في تشكيلها.

4 بدأت هذه الآية بلفظ الرؤيا وهو أسلوب مناسب لإيصال الفكرة إلى التلميذ؛ حتى وإن كانت الرؤية هاهنا معنوية، فإنك تنقل التلميذ من العيني إلى المعنوي، وهذا أسلوب جيد للانتقال من الملموس المشاهد إلى الفكر المجرد. كما ذكر في الآية أن الملك نمرود هو الذي حاج إبراهيم عليه السلام، فلولا أن إبراهيم قد فسح له المجال ومنحه الفرصة لذلك، لما أقدم هذا الأخير على محاجته، وهنا فائدة أخرى ينبغي للمعلم الأخذ بها، كأن يترك المجال أولاً للتلميذ بإبداء رأيه في الموضوع المقرر للدرس، فهذا أدعى لاستدراج عقله لصلب الموضوع. بخلاف أن يتصدر المعلم تلقيته الدرس طول الوقت، ولا يضمن بذلك حضور عقل التلميذ.

5 وهذه فائدة عظيمة تأخذ بيدنا إلى كيفية تهيئة الجو المناسب للتعليم، فكل ما من شأنه إدخال الكبر والعجب للنفس والتمايز بين التلاميذ، هو صائدٌ عن قبول العلم والحق. وما العلم إلا حقيقة معرفية يبيّنها الأستاذ لتلامذته.

وعملًا بالقاعدة الأصولية "النهى عن الشيء أمرٌ لصدّه" وجب على المؤسّسة التربوية مساواة التلاميذ من حيث أزيائهم فرض هندام موحدٍ والقيام بإشراكهم في كل الأشياء التي يتداولونها في المؤسّسة التربوية_ الكتب، الوجبة الغذائية... ونداء آخر للأولياء بالإبتعاد قدر المستطاع عن تمليك الأطفال أشياء معتبرة، كالهواتف النقالة وغيرها من الوسائل التي تُظهر التمايز وتورث حب التملّك. فإن مثل هذه الأشياء مدعاة للعزوف عن العلم والمعرفة.

6 والمعلم في دروسه يستعين بهذه القاعدة، خصوصاً في الشق الثاني من مفهوم الحجاج، فيسعى جاهداً إلى إبطال الاحتمالات الخاطئة حول الفكرة التي يدور حولها الدرس، ليتدرج بعقل الطالب إلى الحقيقة المرجوة، وهذا الأسلوب يفتح للتلميذ أفق البحث المتواصل وعدم الإقتصار على مستوى فكري محدود، فتتكون لديه شراهة -إن جاز هذا التعبير- في البحث عن المعرفة واكتسابها، مع روح النقد البناء.

7 وفي دليل إبراهيم عليه السلام على ربوبية الله، وتمثيلها من الواقع المشاهد فائدة جليّة. فالمعلم إذا قدّم حقائق معرفية لا بد له من الإتيان بالدليل عليها لإقناع التلميذ، ولتكن أمثله في تدليله ذاك أقرب إلى واقع التلميذ وأنسب لمعقوليته.

8 وهذا أسلوب بياني يرينا كيف أن الأستاذ بإمكانه تجاوز مقدمات في إلقائه لدروسه، خصوصاً إذا اتّسمت بالطول وأخذت بذهن التلميذ بعيداً عن الموضوع، ومن ثمّ وجب الإقتصار في هذه الحالة على صلب الدرس لما فيه من استثمار القوى الذهنية للمتعلّم، ومباشرة الهدف المنشود.

وفي تقديم الحياة على الموت، سرّ ينبغي التنبه له لإبراهيم عليه السلام في حالة حجاج تعليمي، فمثاله هذا كأنه يتقصّد منه تنشيط وإعادة إحياء عقل النمرود، وذلك لكشف عتمة الجهل والغفلة عنه، ثم تهيئته لإدراك معنى هذه الآية الإلهية. وسبيلنا في استثمار هذه الفائدة أولاً أن نهيّج جبة فطور الصباح للتلاميذ داخل المؤسسة التربوية. لأنّ الكثير من التلاميذ يقدمون إلى المدارس دون تناولها سواء لظروف اجتماعية، أو تقاعس الأمّهات عن هذا الدور فتوفّرنا لهذه الوجبة نضمن به نشاط وحيوية التلميذ، وبالتالي انفتاح عقله على تقبل المعارف والعلوم.

10 وهنا كذلك نؤكد على الفائدة التي كنا أوردناها سابقاً، وهي أنّ "المعلم الأمثلة من الواقع المشاهد والأقرب للتلميذ، ففي ذلك تمام الحجة وكما لها.

11 وههنا فائدة للمعلّم في طريقة عرضه للحجج التي يبرهن بها على صدق معلوماته للتلاميذ، فلا بد على المعلم الاستمرار في الحجة الواحدة مع تنويع الأمثلة على صحتها، لا أن ينتقل من حجة إلى أخرى فهذا يوهّم التلميذ بأن معلّمه ضعيف الحجة غير واثق بما يقول خصوصاً إذا أشكلت الحجة على التلاميذ المتميّزين، وكانت محلّ شبهة وطعن لديهم. فالانتقال إلى حجة أخرى يترك فراغات مسكوت عنها، تزعزع الثقة العلمية لدى التلميذ اتجاه معلّمه. وتسدّ الباب لتلقي الحقائق العلمية منه بعد ذلك.

12 وأورد الشيخ الرازي عدة احتمالات تقلّل من قوّة التفسير الذي أجمع عليه كثير من المفسرين - كما قال -، ليصل في الأخير إلى تفسير أنسب لمقام الحال، وأليق بفطنة أبي الأنبياء، وهذه آلية وإجراء يناسب المعلم في عرضه لحقيقة ما. - "نفي النفي إثبات" كما يقول المناطقة - وعليه يقوم المعلم بإخلاء ذهن التلميذ أولاً من كل الشبه التي قد تتبادر لذهنه، ثم تأتي مرحلة سد الفراغ بالمعلومة الصائبة. التي لا يلحقها في هذه الحالة أدنى شئ من الريبة أو الشك.

13 فإذا سائرنا الرازي في تفسيره هذه المناظرة فإنه يضع أصابعنا على قضية في غاية الأهمية. إنها الفلسفة الفيضانية الحرّانية التي كان يعتقدونها أهل بابل، وهي اعتقادهم أن الأجرام السماوية هي التي تخلق وتنظّم الموت والحياة تفويضاً من واجب الوجود، فواجب الوجود في نظرهم منزّه عن مثل هذه الأعمال / (للاضطلاع أكثر على هذه المسألة.

ينظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. ط5 المركز الثقافي العربي، المغرب 1986 ص 130-31)

وهو اللشرّ ك الذي جاء إبراهيم ليذكّ حصونه ويأتي عليه من الأساس بالحجّة العقلية والمناظرة التي هي بين أيدينا الآن، لذلك استحقّ خلّة الرحمان ونال درجة الأبوة للأنبياء، فمناظرة قوم ملكوا الحجاج في أمور مشتبهة هو من

الشيء العسير، فاحتيج لهذه المنزلة يقين عيني أولا كما في قوله {وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض...} (الأنعام 75) وثانيا كما في قوله {وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى...} (البقرة 260).

14 وسواء أخذنا بتفسير المعتزلة أو الرازي يمكن الجمع بينهما في ما ترمي إليه هذه الآية من دعوة إلى الابتعاد عن الظلم بشتى أنواعه، لأنه صاد عن طلب الحق والعلم، ولفظة الظلم كما هو معروف تتغير دلالتها حسب السياق التي توضع فيه، فتارة نجدها تدل على الشرك كما في قوله تعالى على لسان لقمان ناصحاً لابنه لا تشرك بالله إن الشر لك لظلم عظيم { (لقمان 13) كما نجد لفظة الظلم تدل أيضاً على المعاصي التي هي دون الشرك، كما في قوله وَمَظْلَمٌ لَّكَ يَكْتُمُونَهُ لِمَنْ يَلْمُوكَ فِي اللَّهِ لِمَدَّ اللَّهُ غَمُورًا رَحِيمًا { (النساء 119) يَلْمُوكَ لِمَدَّ اللَّهُ غَمُورًا رَحِيمًا { (النساء 119) سُوَاءَ أَلَّا يَشْرَكَ كَأَوْ يَظْلِمُهُمْ نَبِيْلُهُمْ: دُونَ الشَّرِّ كَ، (تفسير البغوي/ ج1، ص700).

فندعوا بهذه المناسبة المعلم إلى تعهد التلاميذ بنصائح دينية تحذر من الشرك والمعاصي، لأنها عائقان من تمكن المعرفة من عقولهم، فضلاً من استثمارها في حياتهم، كما نتوجه في هذا المقام إلى وزارة التربية والتعليم، وننبهها من مغبة الاختلاط في المؤسسة التربوية، خصوصاً في صفوف المراهقين، وهذا هو مكمن الداء في المؤسسة التربوية اليوم عندنا. فأصبح الانحراف السلوكي والأخلاقي الناتج عن الاختلاط يهدد جل أبنائنا، ويقف بالتالي أمامهم حجراً عائقاً نحو تكوينهم المعرفي وتحسين مستواهم. حتى إن الغرب اليوم تفتن لهذه الظاهرة، وأصبح يفكر جدياً بفصل الأولاد عن البنات في المدارس والمعاهد فحري بنا نحن أهل الفضيلة والدين العظيم، أن نجنب أجيالنا الصاعدة سرطان الرذيلة والمهدد الأكبر لمستقبلهم العلمي والمعرفي.

15 ولنا في هذا الرأي من التفسير وقفة نرتشف منها خلقاً نبيلاً، وحكمة مميزة يجب على كل من أقدم على التعليم أو المحاجة الإتصاف بها، وهي سعة الصدر على من نعلم، خصوصاً إذا صدرت منه أسئلة محرجة، ما لنا في الرد عنها من سبيل فنحن نذرها هنا كل الحذر من ردة الفعل السلبية التي تخرجنا من سياق العلم والتعلم إلى الانتصار لحظ النفس، كأن نحرم مثلاً ذلك التلميذ من السؤال مرة أخرى، أو غلق باب المحاوراة مع التلاميذ... تحت قاعدة ما أريكم إلا ما أرى. فهذا عمل مشين يجب على الأستاذ التفتن من الوقوع فيه، لأنه مقبرة للعلم، وصرح للجهل المركب.

مصادر النص القرآني في الخطاب الاستشراقي

الدكتور: تاج محمد

جامعة ابن خلدون - تيارت - الجزائر

اهتم المستشرقون بالقرآن الكريم لدرجة أنهم قرأوه وفق مناهج متعددة قديمة وحديثة، ونحن في هذه المحاولة نقارب المستشرقين في تصوراتهم لبنية النص القرآني من خلال بعض المناهج التي اعتمدها.

Résumé : Le coran a été pris en charge par les traducteurs et chercheurs orientalistes. a cet effet ils l'ont étudié selon leurs propres méthodes anciennes et modernes. Dans cet article nous avons cherché à nous rapprocher des orientalistes dans leurs opinions concernant la structure textuelle du saint coran.

تأخذ هذه المقاربة عنوان « مصادر النص القرآني في الخطاب الاستشراقي » وهو عنوان ينبئ أن المعالجة ستقتصر على البحث في مدونات الاستشراق وبالتحديد فيما يتعلق بالقرآن الكريم وخاصة عن أرائهم في مصادر القرآن الكريم، وهذا أساسي في عنوان كهذا. ولكنني قبل الإجابة عن الأسئلة المفترضة لهذا الموضوع، أود أن أشير إلى مجموعة من التساؤلات أسميتها تساؤلات الكتابة : فإلى أي مدى يمكن للقارئ أن يكون أميناً في نقل مرجعيته المعرفية فيعرف لهذا، ويرد الفكرة لذلك ؟ هل التأويل يمكنه أن يعطي ملكية الفكرة ويخلص الباحث من عباءة النصوص المنقولة ؟ وإلى أي حد يمكن للمنهج أن يكون طريقاً للتخلص من هذه المرجعية.

وما المناهج التي نتوسل بها لمقاربة مسائل الدين، خاصة تلك المتعلقة بما تعدّه الأديان خوارق ومعجزات تشد التاريخ إلى عوالم ما وراءية منفصلة عما تعتبره فلسفة العلم الوضعي شروطاً موضوعية ضرورية تحكم العالم الأرضي بكل ظواهره الطبيعية والإنسانية. وبقيت " الموضوعية الوضعية " منذ نشأتها معول هدم للإيماء الذي لأنّ الحقيقة في المنظور الوضعي تتوقف على قابلية الظواهر للتعلق ضمن شروط التاريخ فلا مجال للتأويل على أسباب ومؤثرات تحرّكها قوى ومعطيات من خارج العالم الأرضي أو من داخله إذا استعصت على الاختبار .

في خضمّ هذا السياق يعرف الذي كرّسه فلسفة الحداثة القائمة على مركزية العقل والذات المتعقّلة التي تقارب مسائل الدين والمورّعة على مجالات معرفية متعدّدة كعلم الأديان

مصادر النص القرآني في الخطاب الاستشراقي

المقارن والمقاربات السوسولوجية والسيكولوجية والأنثروبولوجية والمادية التاريخية... وكانت مدارس الاستشراق على اختلاف توجهاتها وخلفياتها الثقافية والفلسفية والإيديولوجية امتدادا لهذا الأفق المعرفي الذي تحوّل من منهج نظري للفهم والتحليل إلى حركة مناضلة تحمل رؤية للوجود وإيديولوجيا كونية تونكت هذه المدارس على تمحيص المدونة الإسلامية كما لم يحصل منذ قرون حيث توقّف إنتاج المعرفة عند المسلمين على ثقافة اللتقمّشة في الشرّوح والتلاخيص والمختصرات والمتون الفرسائل المدرسية. لذلك، ومهما كانت تحفظاتنا على نتائج الدراسات الاستشراقية، فالثقافة العربية والإسلامية مدينة لها بتدشين مرحلة جديدة لإنتاج معرفة عن الإسلام وتاريخه وعلومه أشبه بعصر تدوين معاصر.

ولعل الذي دفعني إلى هذه التساؤلات، الكتاب الذي أصدره الكاتب والمؤرخ التونسي الدكتور هشام جعيط في السيرة النبوية، وهو كتاب من جزئين عنوان الأول منها الوحي والقرآن أصدرته دار الطليعة سنة 1999 والثانية 2000 أما الثاني فقد عنوان ب تاريخية الدعوة المحمدية في مكة " أصدرته دار الطليعة سنة 2007 .

ويعتبر الكتاب الأخير للدكتور جعيط امتدادا للأفق النظري الذي يتحرّك فيه الإستشراق المعاصر عموما رغم نقده الشللي ليهوياً لترات هات الكثير من المستشرقين، لكن تبقى المقاربة الوضعية قاسما مشتركا بين أعمال الدكتور جعيط وأعمال المستشرقين. ونحن في هذا المقال، وإن كنّا لا نصدر عن موقف إيمانيّ أو فلسفي مسبق من المدرسة الوضعية، فإننا نريد من خلال تناول هذا الكتاب أن نسائل المنهج الوضعي ونختبر نتائجه المتعلقة بمباحث ما أصبح يعرف بالإسلام الأوّل أو الإسلام التأسيسي.

لقد ورد في مقدمة الكتاب مجموعة من القضايا التي أطرت البحث وأجابت على أسئلة قد يطرحها القاريء أثناء قراءته للكتاب، فقد ذكر أنّه تردد كثيرا بين الكتابة بالعربية أو بالفرنسية، فالعربية فقيرة جدا في كل ما هو مصطلحات في الفلسفة والعلوم الإنسانية.⁽¹⁾

كما قدم في كتابه المنهج الذي ألف به كتابه بقوله " وقد حاولنا في هذا الكتاب الاعتماد على المعرفة واستنباط منهج عقلائي - تفهيمي لم نجده لا عند المسلمين القدامى من أهل السير والتاريخ

والحديث، ولا عند المسلمين المعاصرين، وأكثر من ذلك، إنَّ المستشرقين على سعة إطلاعهم، لم يأتوا
ببحث يذكر في هذا الميدان، وتبقى دراستهم هزيلة، ومقارنة بفحول الفكر والتاريخ في الغرب. وقد
اعتمدنا على منهجية هؤلاء في مواضيع أخرى لأنهم لم يهتموا بالإسلام إلا قليلاً⁽²⁾.
مصادرة غير علمية

إنَّ أوَّل مفارقة تصدر عنها مقارنة الدكتور جعيط هي وضع البحث الذي يروم الموضوعية
العلمية في تمثّل الإسلام والنصّ التأسيسي بين خيارين اثنين لا ثالث لهما إمّا الإقرار بالوهية
القرآن ونبوّة محمد، فتنتفي بذلك مبررات البحث العلمي ويتوقّف الباحث لصالح مسلّمات العقيدة
الدّينية، أو الإقرار بعلمانية الظّاهرة القرآنية والتّبويّثوثهما ضمن الشرّ وط التاريخية الموضوعية.
وطالما أنّ الثقافة الجاهلية لمرتقت إلى مستوى المعارف الدّقيقة التي رافقت نشأة الإسلام — نظراً
لضعف الوسط الذي ظهر فيه حسب عبارة جعيط — فإنّ التأثيرات الخارجية في
صياغة الخطاب القرآني والسّيرة النبوية هي ما يجب أن نبحت عنه لتكون معرفتنا علمية.

إنّ هذه المصادرة القائمة على خيار "مانوي إثيني" نور/ظلمة، عقل/لاعقل،
علم/أسطورة... هي مصادرة، حسب تقديرنا، تناقض مبدأ الموضوعية العلمية لأنّها تستبق مسار
البحث العلمي وتفترض نتائجه مسبقاً وقد تدفع إلى التّعسف على المادّة التاريخية وتوجيهها وافتعالها
أحياناً عبر الانتقاء للتّضخيم أو توهّم التّناصّ بين النّصوص وتناسل الخطاب وهجرة المعرفة.
نعم، إلخ لنا انطلاقاً من المقاربة الموضوعية أنّ نصادر بشكل وثوقي مسبق على نفي أيّ تأثيرات
صاحبت تأسيس الإسلام تحت تأثير المسلّمات الدّينية، خاصّة وأنّ الاعتقاد الدّيني الإسلامي نفسه
قائم على مبدأ تواصل الحقيقة التّوحيدية بتصديق السّابق والهيمنة عليه وإكمال الدّين وإتمام مكارم
الأخلاق ووضع الدّبنة الأخيرة كما ورد في الكثير من الآيات والأحاديث (هو ما دعّم به جعيط
أطروحة في تأثير المسيحية السّورية على بناء الخطاب القرآني)، ولكن في المقابل لا يمكن لنا أن
نصادر وبنفس المنطق الوثوقي الاستباقي على حتمية وجود التأثير الخارجي تناغماً مع فلسفة العقل
الوضعي الذي لا يؤمن بأيّ فعل خارج إكراهات الزّمان والمكان التي لم تثبت الوقائع ولا يثق
بطاقات خارقة للإنسان إلاّ في ضوء ما تثبته التجربة والاختبار، بينما الفيصل في المبحث التاريخي

مصادر النص القرآني في الخطاب الاستشراقي

حسب تقديرنا ليس القناعات الفلسفية والوجودية، بل وحدها الوثيقة التاريخية هي التي يعود إليها تحديد مقدمات البحث التاريخي ومساره وآفاقه ونتائجه سواء كانت افتراضية أم تقريرية. أمّا إذا غلبت الوثيقة فلا يمسّ " من مصداقية المؤرخ في شيء أن يتوقف عن الحكم والتقرير والمصادرة ويعلن أن المعطيات الآتية تعوزه للتوصّل إلى تفسير موضوعي للظاهرة ويترك إلى حين مجال التأويل للفلسفات والإيديولوجيات والثقافات.

إلّا أنّ دور عن مسلمات العقل الوضعي في مبحث تاريخ الأديان الكتابية، ولا سيما الإسلام يوهّم أنّ الانطلاق من الإقرار بالوهية النصّ المؤسّس يستحيل معه إنتاج معرفة علمية موضوعية عن الدين، وهو حكم تفكّخوكه العلمية التي نشأت حول النصّ، تستكشف بنيته اللغوية والحجاجية والمفهومية وتستفهم معانيه ودلالاته لتنتهي بعيداً عن سياق الحجاج الديني العقائدي — إلى فرادته وانسجامه الداخلي، كما لم يمنع ذلك الفيلسوف وعالم اللاهوت الفرنسي من التأريخ للأديان انطلاقاً من تمثّل نظام الخطاب وفائض المعنى ضمن علم الهرمينوطيقا. وفي المقابل، ساهمت الدّ التّلوخيّة الصّادرة عن بشرية النصّ ضمن ما يسمّى بـ "الإلحاد المنهجي" في المزيد من الحيرة والتناقض والاضطراب العلمي.

فلو سلّمنا مثلاً بالتاريخيّة للنصّ المؤسّس — وهو ما عجزت جميع المقاربات التاريخيّة عن أن التّقليل الموضوعي عليه — بما تعنيه من أنّ جملة من الشرّ وط الموضوعيّة — التي لم تحدّها بدقّة أيّة دراسة علميّة — توقّرت لتشكيل "الظاهرة القرآنيّة" وظاهره التّنبؤ، فلماذا توقّرت تلك الشرّ وط في ذلك الزّمان وذلك المكان بالذّات؟ ولماذا صطفت ذلك الشّخص بعينه؟ أمّ تكن بيئات أخرى — مثل الحواضر الطائفية المحيطة بالجزيرة العربيّة — وأشخاص آخرون في ذلك الزّمان أكثر قابليّة وجاهزيّة بالمنطق الموضوعي — للقيام بأدوار رائدة في تشكيل ظاهرة التّنبؤ وحقائق النصّ ديني متفرّد؟ وهل هذه الشرّ وط موقوفة على مرحلة تاريخيّة ولّت وأشخاص ليكرّروا؟ ومن ثمّ ماهي المبررات الموضوعيّة لختم التّنبؤ وتوقّف التّاريخ عن إنتاج الأنبياء منذ 14 قرناً؟ ولماذا فشلت كلّ محاولات التّنبؤ القديمة — بعد ختم التّنبؤ — والحديثة في استعادة مجال التّنبؤ باعتباره مسلكاً من مسالك إنتاج المعرفة؟ ...

جميع هذه الأسئلة غير ميتافيزيقية وطرحها على المبحث التاريخي مشروع . ولكن أني للعقلانية الوضعية أن تتصدى لهذه الأسئلة وهي مقيدة بمركزية العقل المحكوم بقوانين المادة في مقاربتة للظواهر البشرية، وأنني للمبحث التاريخي الذي استعاض عن منهج تحليل الوثيقة بافتراضات قائمة على أطروحات فلسفية أو مستقاة من مناهج علوم أخرى لها منطقتها الداخلي ومسلكتها الاستدلالي والحجج الخبيث " ، بينما لعلم التاريخ، كما نتصور ، خصوصيته وتميزه عن بقية العلوم.

ومع ذلك، فنحن نتساءل مع الدكتور جعيط إن كانت المقاربات التي تصدر عن هذا المنطق الموسوم بالعلمية وفيه للمبادئ التي تنطلق منها فلماذا يعدّ التوقف في المبحث التاريخي عند غياب الوثيقة – ويستتبع ذلك في موضوعنا عدم الإقرار بالتأثير المسيحي الذي لم تثبته الوثيقة – سقوطا في المسلمات الإيمانية، بينما لا يعتبر ذلك كذلك عندما يتوقف عالم البيولوجيا والجيولوجيا عند ظاهرة يعجز عن تفسيرها؟ لماذا لا يستنكف الطبيب مثلا من التصريح بعجزه عن تعليل أمراض عديدة لغياب المعطيات الموضوعية عن إدراكه؟ وكذلك يفعل العلماء الذين يدرسون الظواهر الطبيعية ويتوقفون عند الكثير من الكوارث وتقلبات الكون وحركة الكائنات، ولا يعدّون ذلك التوقف أو العجز منقصا من قيمة مجهوداتهم ولا مدعاة للتورط في تأكيد المسلمات الدينية التي تصبّ في إثبات نظرية الخلق الإلهي وخضوع الطبيعة للإرادة الإلهية المطلقة ؟

إعادة إنتاج الاستشراق

إنّ أقصى ما توصّل لسطحه المقاربة التاريخية الموضوعية في تفسير ظاهرة النبوة، هو ما صاغه المستشرق الألماني تويودور نولدكه (1836 / 1930 م) مؤلفه الضخم " تاريخ القرآن " الذي أصدره سنة 1860 وترجم إلى العربية في طبعته الأولى سنة 2004م وقد تبين " بعد هلقر " جمّة أن الجميع عالة عليه في ذلك وملخص هذه المقاربة أن " جوهر النبي " يقوم على تشبّع روحه من فكرة دينية ما تسيطر عليه أخيرا فيتراءى له أنه مدفوع بقوة إلهية ليبلغ من حوله من الناس تلك الفكرة على أنهم " ما حقيقة آتية من الله) " ... ص 5)، وقد كانت تعتريه في وحدته وغربته أثناء التحنّث في الجبال والكهوف حالات من الغيبوبة والاضطراب النفسي المرضي تنزاح به إلى عالم الأحلام والرؤى

مصادر النص القرآني في الخطاب الاستشراقي

ولكن أعوزته القدرة على التجريد المنطقي إعوازا شبه تامّ لهذا السبب اعتبر ملحرّك نفسه أمرا موحى به منزلا من السماء ولم يختبر اعتقاده إطلاقا بل اتّبع الغريزة... اعتبر هذه الغريزة صوت الله الذي أتاه وهذا ما ينتج الفهم الحرفي الظاهر للوحي الذي يقوم عليه الإسلام..." (ص 6). واعتبر نولده أن الإسلام في جوهره دين يقتضي آثار المسيحية أو بعبارة أخرى أن الإسلام هو الصيغة التي دخلت بها المسيحية إلى بلاد العرب كلّها" (ص 8)، كما اعتبر أن أفضل ما في الإسلام نشأ على منوال التعاليم اليهودية والمسيحية فإلّا محمد لما حمل طويلا في وحدته ما تسلّمه من الغرباء وجعله يتفاعل وتفكيره ثمّ أعاد صياغته بحسب فكره حتّى أجبره أخيرا الصوّت الداخلي الحازم على أن يبرز لبني قومه..." (ص 4).

فلا يمكن حسب تقديرنا التسليم بالتناص بين القرآن وغيره من النصوص أو المصادرة على هجرة النصوص وتناسلها دون بحث جدّي في بنية كل نص ومنطقه الداخلي وأساليبه وعوالمه الدلاليّة لتطلب ذلك توظيف مناهج علوم النص وتحليل الخطاب والحجاج.. ولعلّ عدم الانفتاح على هذه المعارف هو الذي أدّى مثلا إلى اعتبار أن آية "وأمرهم شورى بينهم" (الشورى ٣٨) أتت إلى النص لأنهم "لا تنسجم مع نسق الآية التي وضعت فيها... لا نرى ما يكون أمرهم هذا أي حكم المسلمين لأنفسهم في زمن النبي" (٣). وهو نفس المنطق الذي قاده إلى اعتبار الآيات التي تحمّل على الشرّ كفي المرحلة القرآنية الأولى - مرّة في سورة الطور ومرّة في سورة القلم - "إمّا فلتة أو منضافة" (٤)، ذلك على اعتبار أن المفهوم الغالب في تلك الفترة عن الكفر هو كفر الجحود أو كفر النعمة ثمّ تطوّر المفهوم في الفترة المدنية تحت تأثير الثقافة والمناكفة مع أهل الكتاب ليصبح دالا على الخلل ك. كما أدّى بالباحث إلى أن لا يستبعد أن آيات قرآنية أعيد ذكر بعضها مرّتين خصوصاً في القرآن تكرارا بسبب صيغته الشدّ فويّة في الأوّل" (٥).

إنّ هذه الأحكام المتعجّلة كان يمكن اختبارها في ضوء ما أنتجه علم المناسبات مثلا من معارف متقدّمة في مجال البحث عن الانسجام الداخلي للنص وتناسق نواته الخطابية والدلالية ونظمه.

ورغم إقرار الدكتور جعيط أن التأثير المباشر السّوري أيضا يدخل في مجال التّخمينات والافتراضات وليس لنا أيّ شاهد على ذلك ⁽⁶⁾ . فقد انخرط في رصد المتشابهات اللفظية والمضيقون للقرآن ونصّ إنجيلي عربي مفترض اعتبر من الصّدّعب تاريخياً نفى اطلاع الرّسول عليه، وذلك بناء على المصادرة التي انطلق منها أفنّ دون المسيحيّة الشرّ قيّة العديّة لريّة لم يكن ليظهر محمّد وإلاّ فلا نرى كمؤرّخين حلاً للإشكال ... بالنّسبة للمؤرّخ الموضوعي لا يمكن الانفلات من إقرار هذا التأثير وهو ليس بالتأثير طحي وإنما العميق والمستبطن بقوة وإلاّ عاد محمّد غير ممكن في بلده وفي زمانه ووجب على المؤرّخ الإذعان والإقرار بالوهيّة القرآن مبدئيّاً ونهائيّاً والتوقّف عن كلّ بحث ⁽⁷⁾ . ولم يتوقّف التأثير المسيحي على القرآن بل تجاوزه إلى كتب السّيرة التي نسجت على منوال الأناجيل وهو إقرار متسرّع حسب تقديرنا طالما لم يستثمر مباحث الخبر باعتباره أداة تواصل ثقافي قبل الإسلام وجنّديّاً عربيّاً أصيلاً له مقوّماته، وليست السّيرة إلاّ ضرباً من ضروب الخبر ينسحب عليها ما ينسحب على الأخبار من قضايا كالمشاهدة والتّدوين والإسناد ومراتجهمّ لوالسرّ د...

ولعلّ الشيء الذي يصل إليه القاريء لهذا الكتاب عدم إشارة الدكتور إلى المرجعيّات الاستشراقية التي استقى منها أحكامه رغم أهمّيّة منتشرة في معظم الكتب الكتب التي عالجت موضوع المصادر القرآنية.

مصادر القرآن الكريم :

لا تخلو كتب الاستشراق من بحث مسألة مصادر القرآن الكريم، فالمسألة لا تطرح إشكالا عند المسلمين إذ "يعتقد المسلم تمام الاعتقاد بصحة القرآن الكريم وصحة مصدره فهو وحي من عند الله تعالى بواسطة أمين الوحي جبريل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، فألفاظ القرآن الكريم تدل على صحة المصدر، فهو في أعلى درجات البيان العربي ⁽⁸⁾ وقد استمد المسلمون إيمانهم بالمصدر الإلهي للوحي من خلال آيات القرآن الكريم التي تثبت ألوهية الآيات قال تعالى: "قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ⁽⁹⁾" وقال كذلك "وما ينطق عن الهوى، إن هو إلاّ وحي يوحى ⁽¹⁰⁾ وقال كذلك: "ولو كان من عند غير الله

مصادر النص القرآني في الخطاب الاستشراقي

لوجدوا فيه اختلافا كثيرا،⁽¹¹⁾ قال القاضي أبو بكر الباقلاني: "إنّ القرآن بديع النظم عجيب التأليف متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه، والذي يشتمل عليه بديع نظمه المتضمن للإعجاز وجوه منها: ما يرجع إلى الجملة، وذلك أنّ نظم القرآن على تصرف وجوهه واختلاف مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، له أسلوب يختص به ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد، وذلك أنّ الطرق التي يتقيد الكلام البديع المنظوم تنقسم إلى أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع ثم إلى ما يرسل إرسالا، فتطلب منه الإصابة والإفادة وإفهام المعاني المعترضة على وجه بديع وترتيب لطيف⁽¹²⁾."

وقال الزركشي: رحمه الله: "هو الكلام الجزل، وهو الفصل الذي ليس بالهزل، سراج لا يخبو ضياؤه، وشهاب لا يخمده نوره وسناؤه، وبحر لا يدرك غوره، بهرت بلاغته العقول، وظهرت فصاحته على كل مقول، وتظافر إعجازه وإعجازه... قد أحكم الحكيم صيغته ومبناه، وقسّم لفظه ومعناه إلى ما ينشط السامع ويقرّط السامع، من تجنيس أنيس وتطبيق لبيق وتشبيه نبه وتقسيم وسيم وتفصيل أصيل وتبليغ بليغ وتصدير بالحسن جدير وترديد ماله مزيد، إلى غير ذلك مما احتوى من الصياغة البديعة والصناعة الرفيعة فالأذان بأقراطه حالية والأذهان من أسماطه غير خالية فهو من تناسب ألفاظه وتناسق أغراضه قلادة ذات اتساق ومن تبسم زهره وتنسم نشره حديقة مبهجة للنفوس والأسماع والأحداق، كل كلمة منه لها من نفسها طرب ومن ذاتها عجب ومن طلعتها غرة ومن بهجتها درة⁽¹³⁾"

إلا أنّ الموضوع بالنسبة للمستشرقين قد أخذ سيلا آخر اعتمد على منهج يكاد يكون مشتركا (متشابه) عند المستشرقين كلما تناولوا قضية من قضايا الحضارة العربية الإسلامية، فقد حدد المستشرقون مصادر القرآن حسب الأولوية:

الأساس اليهودي ثم النصراني يمثل المصدر الأول للقرآن

المصدر الثاني هو الأساس الجاهلي، وإليه يرجع ما ذكر في القرآن من تقديس الكعبة وقصص

عاد وثمود .

وأخيرا يأتي المصدر الإسلامي الصرف وهو الأفكار الجديدة التي أضافتها عبقرية محمد الدينية⁽¹⁴⁾.

دواعي تركيز المستشرقين في الهجوم على مصدر القرآن الكريم:

-القرآن الكريم معجزة الإسلام الخالدة ودليل نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومنهجه في العقيدة والشرعية وهو القلب النابض بعقيدته وتشريعاته وآدابه وأخلاقه، فإهدار قدسيته كونه وحيا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه حتى يصبح وكخطوة أولى قابلا للنقد في محتواه، وفي خطوة ثانية، عدم ملاءمته لمقتضيات الحياة وتطورها، بل مصادماته لها، حتى يتم لهم ما أرادوا من الطعن في هذا الدين القيم⁽¹⁵⁾

يزعم المستشرقون أن مصدر القرآن الكريم هو اليهود، والنصرانية، وأنه في هذا استمداد بين كتب اليهود والنصارى (التوراة والإنجيل وبين التراث الذي خلفه علماءهم يقول جولدزير: "1850-1921- في سياق تشكيكهم في مصدر القرآن الكريم من خلال تعدد القراءات، وأن القرآن ليس له نص واحد مع كثرة المحاولات التي لم يحالفها التوفيق، يقول ما نصه: "في آية 54 من سورة البقرة يدور الحديث حول غضب موسى حين علم بصنع بني إسرائيل عجلا وَإِذْ قُلْنَا لِهَبْأُولَٰئِكَ عِبَادِي لِمَ إِيْقَافُ هَٰذَا يَاقَوْمُ إِنَّا نَكُفُّ عَنْكُمْ ظَلَمَ تُمْ بِالْمُنْجَسَاتِ كُفُّمُ الْعَجَلِ فَتَوْبُوا تَلُوا أَنْفُسَكُمْ كُلَّيْكُمْ كُفُّمُ قَوْلِكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ الْتَوَّالِرَّحِيمُ ۖ أَيُّ فليقتل بعضكم بعضا، أو بالمعنى الحرفي للنص: فاقتلوا أنفسكم بأنفسكم، وهذا ينطبق في الواقع على ما جاء في سفر الخروج فصل 32 فصلة 27 الذي هو مصدر الكلمات القرآنية⁽¹⁶⁾.

ويقول في موضع آخر في تعميم يشمل الإسلام: "وكما تقدم تعاليم الإسلام حتى في مرحلته البدائية صورة في مذهبي الانتخاب والمزج "ومن اليهودية والنصرانية وديانة الفرس وغيرها "لكل عملت آثار أجنبية من التجارب العلمية النافذة من المحيط الخارجي بتنمية ما جدّ بعد ذلك من المسائل"⁽¹⁷⁾

ويرى الأب قزي المستعير لنفسه لقب "أبو موسى الحريري "أن القرآن قد تأثر بالفرقة اليهودية، النصرانية التي تدعي بالإبيونية - (EBIONITES) وهي فئة من اليهود المنتصرين سموا

مصادر النص القرآني في الخطاب الاستشراقي

أنفسهم بالفقراء آمنوا بالله الواحد الذي لا يلد، كما آمنوا بالمسيح ككلمة مخلوقة مرسله فحسب نبي من الأنبياء لا يعترفون بلاهوته ولا بنوته الإلهية بل هو رجل كسائر الرجال جاءه الوحي بعد معموديته على يد يوحنا المعمدان، تقوم رسالتها على التعليم والتبشير ولا تؤمن بالفداء والخلاص تعترف بانجيل معتمد واحد يسمونه الإنجيل حسب العبرانيين تلتزم بأحكام التراث تحبذ الطهارة والاعتزال الدائم بالماء وتحرّم غير المذكي، ترتدي الألبسة البيضاء وتدعو إلى مكارم الأخلاق تدعو إلى عمل البر والاهتمام باليتامى والعناية بالفقراء المساكين وأبناء السبيل.....وهي المعاني التي نجدها في الإسلام والنص القرآني وقد دعا أتباعه الفقراء إلى الله وآمن بالتوحيد المطلق وبإنسانية الكلمة وأنكر لاهوت المسيح وعدّه نبيا عظيما ونجّاه من الصلب ورفض دلالات الصلب والفداء والتكفير وعظّم أحكام التوراة والإنجيل ومكارم الأخلاق والأعمال الصالحات كما هو معلوم وهذا ما يجعل من المسيحيات القرآنية استمرارا للفكر الإبيوني البائد⁽¹⁸⁾

ويدعم أبو موسى الحريري هذه المقارنة برؤية تاريخية توضح ما ورد في النص القرآني من إشارات إلى النصارى وتعقد مقارنة بين الإبيونيين وما يروى عن ورقة بن نوفل ليبين تطابقا يدعم به فرضية وجود الإبيونيين في الجزيرة العربية وفي مكة بالذات، ربما هاجروا إليها بعد خراب هيكل أورشليم فأقاموا فيها وأذاعوا منها ثقافتهم الدينية التي وجدت أذانا صاغية وقلوبا واعية بلورت النص القرآني وبذلك تطعمت المقارنة ببعث تاريخي صيرّها دليلا قويا على التأثير والتأثر⁽¹⁹⁾

ويقول الأب شيخو في معرض حديثه عن النصرانية في الحجاز: "والظاهر أن بعض البدع المعروفة بالبدع اليهودية النصرانية (SECTES Judeo-chretiennes) شاعت خصوصا في نواحي العرب كشيوع الناصريين (Nazarenes) و (EBIONITES) والكسائيين (Elekesaites)، يلح بذلك إلى أن النصرانية المؤثرة في الحيز المحمدي والنص القرآني هي البدع النصرانية المنثرت، كالناصرية، والكسائيين التي قدمت تفسيرا خاصا للأناجيل لا يفترق كثيرا عن النصرانية الإبيونية في كل ما يتعلق باللاهوت والمسيحيات. لقد كانتا قريبتين إلى عصر النبي محمد -صلى الله عليه وسلم - مقارنة مع البدعة الإبيونية التي بادت منذ زمن بعيد، وباد معها احتمال تناص القرآن معها ونسبته

إليها، لأنه لا يمكن محمدا صلى الله عليه وسلم، ولا هو في عصره أن يكون مطلعا على نصوصها وعقائدها⁽²⁰⁾.

ويؤكد كريستي ولسون (J.christy wilson) أن مصدر القرآن ليست الأناجيل المعتمدة، ولا "الكتاب المقدس" بعهديه القديم والجديد، وإنما هي أناجيل الأبوكريفا والمصادر التلمودية اليهودية التي كانت منتشرة بين النصارى، ومع ذلك فلا يشير إلى واحد بعينه.

وما أجمله كريستي ولسون (J.christy wilson) قد بسطه فيليب حيتي (Philip k.hitti) إذ قد بين وجود أواصر القربى بين القرآن وأناجيل الأبوكريفا (Apocryphal Traditions) والثقافة النصرانية التي كانت تنشر بين النصارى السريان ويخص بالذكر إنجيل طفولة المسيح (Gospel of the infancy) من بين عشرات الأناجيل المنحولة التي أراد واضعوها كتابة قصة حياة المسيح... تتفق مع ما ورد في القرآن الكريم، مثل الكلام في المهد والخلق من الطين، كهية الطير ومع ذلك لا يقول فيليب حيتي بالاقْتباس ولا، بالانتحال ولكنه يقول إن محمد صلى الله عليه وسلم قد أسلم وعوّب وأعطى طابعا محليا للمادة الإنجيلية⁽²¹⁾.

مصدر القرآن الحنفية ذهب بعض المستشرقين ومنهم تسدال ومستر كانون إلى أن مصدر القرآن الكريم هو الحنفية ودليلهم التوافق بين أحكام القرآن وبين ما يدعو إليه الحنفاء في أمور كثيرة منها:

توحيد الله.

الحديث عن الجنة والنار.

الإيمان بالبعث والنشور والحشر والحساب وأمور القيامة وغير ذلك.

وهذا ما زعمه شبرنجر أن أفكار محمد لا تخرج عن الأفكار التي كان يدعو إليها زيد بن نفيل أحد هؤلاء الحنفاء، وقد كتب المستشرقون في معنى كلمة الحنفية واشتقاقها وأصلها وهل هي عربية الأصل أم عبرية أم كنعانية آرامية بحوثا كثيرة⁽²²⁾.

مصادر النص القرآني في الخطب الاسترشادية

زعم بعض المستشرقين أنّ القصص القرآني أخذته الرسول صلى الله عليه وسلم عن اليهود والنصارى القاطنين بمكة، فهذا هو ريجيس بلاشير يشير إلى التشابه بين القصص القرآني والقصص اليهودي المسيحي، وفي رأيه كان التأثير المسيحي واضحاً في السور المكية الأولى⁽²³⁾.

ويزعم وات دون دليل ولا حجة أنّ الفكرة اليهودية والنصرانية كانت منتشرة في الجزيرة العربية ولاسيما في مكة⁽²⁴⁾.

وقال بلاشير في تعليقه على قوله تعالى: "أو كالذي مرّ على قرية" ⁽²⁵⁾ "إنّ هذه القصة مطابقة للأسطورة المنتشرة في الشرق وفي الثقافة اليهودية النصرانية وفي تعليقه على الآيتين الكريميتين من سورة الحشر "23/44" أنّهما متأثرتان بالأفكار اليهودية قلباً وقالبا⁽²⁶⁾.

وأما المستشرقون من اليهود مثل جولدزهر، وباول كراس وبرناد لويس وغيرهم من اليهود فقد عرفوا بالتحامل الشديد على الإسلام والتشكيك في أصوله ومحاولة إثبات أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم لم يأت بشيء جديد، بل يرق كل شيء من اليهود والنصارى⁽²⁷⁾.

ولعل مما يؤسف له أن صورة العربي والمسلم والإسلام وحضارة الشرق قد رسمت معالمها أيام استيلاء الكنيسة على السلطة فقد سعت وهي في قمة تأثرها وحقدتها برسم معالم هذه الصورة المشوهة والتي لم يرض عنها كثير من الدارسين الأوروبيين ولعل ما يحدث اليوم بين الضفتين ناتج عن إنتاج تلك المرحلة فقد حملت هذه الذهنية ملامح صورته مستفزة تصور العرب بأحقق الصور وأفضع الرسوم.

يورد صاحب كتاب "المستشرقون" أن يوحنا الدمشقي في القرن الثامن الميلادي وبعده بسنتين عني كيرلس بالقرآن وناقش علماء الإسلام "ففي اعرق الآثار الأدبية التشكية المكتوبة بالسلافية القديمة، في أواخر القرن التاسع، قصة نزول القديس كيرلس Cyril الشرق العربي حوالي عام 850 ومجادلته علماء المسلمين أكباره لهم وثناؤه على علمهم مع ترجمته لبعض آيات القرآن الكريم، ولعلها من أولى ترجماته إلى اللغة اللاتينية⁽²⁸⁾.

أدرك الغرب سر تحول القبائل المتناحرة المتحاربة على أتفه الأسباب، إنه القرآن الكريم، الكتاب الذي تكتبت حوله الأمم والشعوب بإعجازه على مستوياته المختلفة وحضوره المتنوع في قضايا البشرية.

القرآن كلام محمد وكتابه:

إن رفض التسليم بالوهمية القرآن تعني ولا ريب بشرية وضعه، ولأن القرآن مرتبط بالنبى محمد ﷺ فهو حسب ذاك المنطق صاحب القرآن ومصدره، وهو كذلك في خطاب المستشرقين الذين يرون أن القرآن أخذت تعاليمه وأحكامه وقوانين الطبيعة ووصف الكون من كتب السابقين وكتب اليهود والنصارى، ومحمد ﷺ فعل كل ذلك، جمعها وما كان منه إلا أن أعاد صياغتها في أسلوب جديد وإيقاع تطرب له الأسماع؛ مثلما عبر عن ذلك "كارل بروكلمان" بقوله: «فقد انبثق في الدرجة الأولى (يقصد القرآن) عن اليهودية والنصرانية فكيفه محمد تكييفاً بارعاً وفقاً لحاجات شعبه الدينية وبذلك ارتفع بهم إلى مستوى أعلى من الإيمان الفطري والحساسية الخلقية»⁽²⁹⁾.

ويزعم "جورج سال" بأن القرآن هو تأليف محمد ﷺ حيث يقول: «أنَّ محمدًا كان في الحقيقة مؤلف القرآن والمخترع الرئيسي له فأمر لا يقبل الجدل، وإن كان من المرجح - مع ذلك - أن المعاونة التي حصل عليها من غيره في خطته هذه لم تكن معاونة يسيرة. وهذا واضح في أن مواطنيه لم يتركوا الاعتراض عليه بذلك»⁽³⁰⁾؛ فالاعتراض في رأي سال دليل على أن محمد ﷺ واضع القرآن على الرغم من أن قومه عارضوه جحدا منهم لما جاء به ﷺ، ولو صح أنهم عارضوه لأن سمعوا بمثل هذا القرآن من قبل لقالوا > سمعنا هذا وما أنت إلا كاذب < لكنهم أيقنوا تمام اليقين "حاشاه الكذب عليه الصلاة والسلام"؛ فهم مثلما وصفهم ﷺ > كَذِبُكُمْ < أَيْتِنَا مُبْصِرَةً قَالُوا

هُوَ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ مِنْهُ حُلُوتَكُمْ وَجَبِلَ فِيهِ بَآيَاتٍ لِّتَذَكَّرُوا أَلَمْ تَعْلَمُوا >⁽³¹⁾

ومثلما "يجزم سال" بتأليف محمد له، ينفي "هنري ماسيه" أن يكون كل القرآن وحياً منزلاً لكن التشكيك في بعض القرآن ينسحب على كله إذ يقول: «هل شك في أن القرآن لا يمكن أن يكون كله من نتاج الانخطاف الروحي، لأن هذا الانخطاف يفترض هياجاً لا يتيح إلا صدور كلمات وعبارات متقطعة، ومن الممكن القول أن الأجزاء الأكثر قدماً تعرضت لبعض التعديلات،

لكن من المستحيل إثبات ذلك ببرهان قاطع⁽³²⁾. ويعني بـ: "الأجزاء الأكثر قللاً" الوحي المكيّ، وهو يشكك في صحة وجوده، هذا، ويفترض إن وجد لا يزيد أن يكون "عبارات متقطعة" فالبياض الذي فيه يكشف دور محمد في ملئه وتأليف هذا الكتاب؛ وفي آخر المطاف لا يتعدى أن يكون رأياً فقيراً لا يسنده أي دليل ويقرُّ "هنري" نفسه بذلك.

وفي ظل عجز "هنري" ماسيه عن سوق أدلة تؤكد صحة رأيه وتقيم الحجة على أن القرآن تأليف محمدي، يظهر "ولش" تحليل يؤكد فيه على أن القرآن مصدره محمد ﷺ؛ ويبدو "ولش" في منهجه يعمل بالمبدأ القائلاً سلمنا بصحة هذا القرآن، بما جاء فيه وينص عليه وصحة نقله وتدوينه، فإنه لا بد أن تكون فيه دلالات تشير إلى صاحبه لأن ما من مؤلف إلا وظهر أثر صاحبه فيه. وعليه يحاول من خلال تدارس بعض آيات الذكر الحكيم تحديد مصدره الإلهي هو أم بشري، وخلاصة ما توصل إليه (ولش) أن: «كتاب المسلمين المقدس، والخبرة النبوية لمحمد ﷺ متصلين إلى درجة أنه لا يمكن فهم أحدهما فهماً كاملاً دون فهم الآخر؛ إن العقيدة السنية أو الأصولية تقطع بأن الله هو المتحدث بالقرآن كله، وأن محمد ﷺ هو المستقبل له، وجبريل هو الواسطة بين الله ومحمد في نقل الوحي؛ وذلك بغض النظر عن من يكون هو هذا الشخص الذي يجري الكلام على لسانه أو الذي يتوجه الخطاب إليه في القرآن»⁽³³⁾

إنه لمن المسلم به ارتباط كتاب الله العزيز بالذات المحمدية، ولا يتيسر فهمه إلا بمعرفة هذه الذات، ويدرك ولش حقيقة هذا الارتباط لكن ليس من باب التسليم بأن القرآن هو كلام الله بل يدعي أن لمحمد ﷺ خبرة، مما يكشف ارتيابه في قطعية أمية المصطفى ﷺ؛ ثم يناقش قضية إيمان المسلمين بأن الله هو المتحدث بالقرآن كله فيقول: «... إننا لا نصادف في الآيات أو الأجزاء التي تبدو منها أنها أقدم نزولاً في القرآن، أي من حيث كونها إشارة إلى شخص معين يتحدث بالقرآن، أو إلى مصدر واحد يمكن أن يُردَّ إليه القرآن كله! ففي بعض آيات منه كآيات سورة الشمس وسورة القارعة لا نجد أي إشارة تفيد أن هذا القرآن صادر عن إله»⁽³⁵⁾. ف"ولش" يفرض وجود علامات دالة وإشارات على مصدر الكتاب ويشكك في إلهيته لأن بعض الآيات تخلوا من الإشارة إلى الله ﷻ ويمثل لصحة استنتاجه بسورتي الشمس والقارعة، وفي مقاله الطويل يشير إلى آيات وسور

غيرهما تلوّحُ - في نظره - بأن محمدًا ﷺ هو الذي يتحدث بالقرآن؛ وهناك آيات أخرى تشير إلى أن المتحدث بالقرآن هو جبريل⁽³⁶⁾.

فهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدل على أن الله في رأي "ولش" بريء من نسبة القرآن إليه وما هو إلا كتاب بشري التأليف من صنع محمدٍ أو شخص آخر يدعى جبريل.

وتوصل "ولش" مثلما يبين "محمد أبو ليلة" من خلال دراسته التحليلية للآيات القرآنية إلى

فكرة عن الرِّسالة السماوية مفادها أن الرسالة: تُبَلِّغ عن طريق وسطاء (Intermediaries)

والرسالة المحمدية متصلة بطريقة ما بالكتاب⁽³⁷⁾ وهي فكرة توصل إليها من خلال فهمه للآيتين:

أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا تَوَلَّى وَجْهَكَ الْأُكُلُ لَنْ يُبَشِّرَ أَرْحَابَ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ وَكَذَلِكَ يُبَشِّرُكَ اللَّهُ وَأَوْحِيكَ إِلَيْهِمْ رُوحًا مِنْ أَمْرٍ نَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ كُنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْتَدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ [الشورى: 51-52].

هاتان الآيتان تبيينان الأنواع الثلاثة التي يرد بها الوحي من الله تعالى، فهو إما أن يكون:

«وحيا يلقي في النفس مباشرة فتعرف أنه من الله، أو من وراء حجاب كما كلم الله موسى ﷺ وحين طلب الرؤية لم يجِب إليها... أو يرسل رسولا وهو الملك فيوحي بإذنه ما يشاء بالطرق التي وردت عن رسول الله ﷺ»⁽³⁸⁾. ويعتبر ولش أن تعدد مظاهر الوحي أدل بالضرورة لتعدد المتحدثين بالقرآن وعليه تباينت سوره وآياته بين هي:

"_ آيات تخلو تماما من ذكر أي مصدر للقرآن؛ مع أنها فيما يبدو متقدمة النزول.

_ وأخرى تخلو كلية كذلك حتى من مجرد الإشارة إلى أن كلام القرآن صادر عن الله.

_ آيات يلوح منها أن محمدا هو المتحدث بالقرآن.

_ آيات مكية تشير بضمير الغائب لربِّ محمد.

_ آيات من أواخر ما نزل بمكة وأوائل ما نزل بالمدينة تقطع بأن الله نفسه هو الذي يقرأ

الآيات والقرآن والكتاب؛ وفي الوقت نفسه توجد آيات تنصُّ على أن الله لا يوحى إلى بشرٍ دون وسيط.

مصادر النص القرآني في الخطابة الاستهوائية

ـ وجبريل عليه السلام الوسيط مثلما تصوره الآية سبع وتسعون من سورة البقرة ﴿كَانَ عَدُوًّا لِّلْجِبْرِيلَ فَلِإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبًا﴾ وهو من الملائكة كيف له أن يحمل الوحي فيما نجد آيات تنص على أن الملائكة

ليسوا من حملته نحو الآيتين 17 و64 من سورة مريم مما يعني أن جبريل عليه السلام لم يكن له دور على الإطلاق في نقل الوحي إلى النبي ﷺ⁽³⁹⁾.

فالحلحلة التي انتهت إليها ولش في تصنيفه للآيات صحيحة بشكل عام حسبما يقر بذلك أبو ليلة لكنه ينكر عليه - أي على ولش - سوء مقصده وتسييره لهذه النتائج في غير مسارها؛ إذ وجود آيات تخلو تماما من ذكر مصدر للقرآن أو تشير إليه يسوقها ولش دليلا على عدم ربانية الكتاب، ثم انكاره لأن يكون جبريل وسيطا بين الله ومحمد في نقل الوحي، وزعمه بأن القرآن من كلام محمد أو الملائكة على اعتبار الآيات التي وردت بلسانهم نحو قوله تعالى: «إنا أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد» [فصلت:6] أو قوله تعالى: «ولمّا جاءت رسلنا لوطا سيء بهم وضاق بهم ذرعا وقالوا لا تخف ولا تحزن إنا منجوك وأهلك إلا امرأتك كانت من الغابرين» [العنكبوت:33].

لكنّ الأصح والمستيقن منه أنهم يتحدثون في القرآن والله هو الذي يتكلّم عنهم بلسانهم فيه (في القرآن) مثلما تكلم على لسان موسى وعيسى وزكريا...

ويستغرب أبو ليلة موقف ولش ثم يدعوه لأن يتأمل كلّ القرآن مادام قد تصفّح بعضه ويبين له الغاية من أنه نزل مفردا من قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: «تَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنُزِّلَتْهُ تَنْزِيلًا» [الإسراء:106]؛ وإنما نزل بالتواتر ليحفظ في الصدور؛ وقوله لِحَبِّهِ وَلِقَوْلِهِ «رَسُولٌ كَرِيمٌ» [التكوير:9] الذي يسوقه ولش في إثبات أن القرآن كلام محمد ﷺ - ويستطرد في تبيان الفرق بين القول والكلام وكيف يستحيل نسبة كلام الله الذي هو القرآن لغيره إن لمحمد أو جبريل أو أي أحد من خلقه فلا يصح إلا أن ينسب إليهم القول لا الكلام⁽⁴⁰⁾..

وإذا أعدنا النظر في رأي ولش، نجده يلمح لقضية لطالما أثارها المستشرقون وركزوا عليها هي القرآن المكّي والقرآن المدني؛ إذ يشكّك في صحة وجود الأول وجلي ذلك من خلال اهتمامه بتحديد الآيات التي تشير إلى الله، فإن كانت المدنية منها تشير إلى الله بصريح اللفظ، فإن المكية

والسابقة في النزول تخلوا من تلك الإشارة، وإن وُجِدَت كانت بضمير الغائب، من مثل قوله تعالى: «إياك نعبد وإياك نستعين» [الفاتحة 5] فهذا -حسب تفسير ولش- من قبيل كلام محمد لكن تفسير الآية غير الذي انتهى تفسير ولش إليه إذ يجمع المفسرون المسلمون على "أن طلب العبادة والاستعانة لا يكون من الله نفسه ولكن معناه قولوا إياك نعبد وخلو السورة من الأمر فيه تقرب من الله تعالى لعباده وتقريب لهم" (41).

وإن ولش حاول الاقتراب إلى الذات المحمدية من خلال النص القرآني، فقد حاول غيره الاقتراب منه ﷺ بأسلوب حديث قديم الأصول، وهو اعتماد علم النفس سبيلا في تحليل شخصيته ﷺ بالرجوع إلى ما نقلته السيرة عن حياته ﷺ قبل البعثة وأحواله بعدها، وتفسير ما صاحبه ﷺ من مظاهر نزول الوحي؛ على اعتبار أن للعوامل الخارجية تأثير بالغ في إنتاج الأعمال الإبداعية.

إذ النص القرآني عملٌ إبداعيٌّ مثلما صرّح بذلك جب في كتابه (المذهب المحمدي) حيث يصف النبي ﷺ بالمبدع: إن محمدًا ككل شخصية مبدعة قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية المحيطة به من جهة، ثم هو من جهة أخرى شق طريقا جديدا بين الأفكار والعقائد السائدة في زمانه، والدائرة في المكان الذي نشأ فيه... وانطباع هذا الدور الممتاز لمكة يمكن أن نقف على أثره واضحا في كل أدوار حياة محمد (42). فدور مكة يتبدى في أنها كانت قبلة للحجاج والتجار، وهكذا يكون الاختلاط بأناس من مختلف الأمصار، لكن النبي ﷺ "اعتزل هذا المجتمع في غمرة شبابه، وكان كثير الاختلاء بغار حراء لاسيما بعد زواجه من السيدة خديجة - رضي الله عنها - هذه العزلة التي كانت نتيجتها اصطفاء الله له لحمل رسالته وتبليغ روحه (القرآن)" (43). والمستشرقون اعتبروا هذه العزلة عاملا أساسا في إنتاج القرآن وصنفوها ضمن التأثيرات النفسية مثلما يقول بذلك درمنجهام الذي حاول استحضار أفكار الرسول الأكرم وهو في الغار يتأمل: «حقا إن في السماء لشارات للمدركين، وفي العالم غيب - بل العالم غيب كله - لكن ألا يكفي أن يفتح الإنسان عينه ليرى، وأن يرهف أذنه ليسمع؟ ليرى الحق، وليسمع الكلم الخالد؟» (44)؛ ففي رأي هذا المستشرق أن مثل حديث النفس هذا كان يحدث به المصطفى نفسه وحين اشتد عليه توهم أنه يوحى إليه، فهو يقول عن بداية الوحي:

«... وهناك (في الغار) كان يقلب في صحف ذهنه كل ما وعى... وهو لم يطمع في أن يجد في قصص الأحبار وكتب الرهبان الحق الذي ينشده، بل في هذا الكون المحيط... فلما كانت سنة 610م كانت الحالة النفسية التي يعانها محمد على أشدها... ووجد في غار حراء مسرة (...) وكأنه يسمع الأصوات تخرج من خلال أحجار الصحراء تناديه مؤمنة برسالته... وفيما هو نائم بالغار جاءه ملك فقال له اقرأ قال ما أنا بقارئ وكان هذا أول الوحي، وأول النبوة»⁽⁴⁵⁾.

وإن "درمنجهولم" أول الوحي بأنه إلهام ووهم تبيأ له وهو نائم، فُسرَّت الحالات التي كانت تعتريه بأنها مرض نفسي فهو من قبيل الصرع أو الهرع (الهستيريا) أو الاضطراب العصبي، مثلما يصفه جوستاف لوبون حيث يقول يجب عدُّ محمد من فصيلة المتهوسين من الناحية العلمية كما هو واضح، وذلك كأكثر مؤسسي الديانات. ولا كبير أهمية لذلك فأولوا الهوس وحدهم، لا ذووا المزاج البارد من المفكرين هم الذين يُنشرون الديانات، ويقودون الناس»⁽⁴⁶⁾.

فلوبون يصف النبي بالهوس ويعد ذلك التفسير العلمي الصحيح لحالته -عليه الصلاة والسلام- قيميا شهد له -عليه الصلاة والسلام- بزينة العقل ورجاحته؛ ويعد آخرون القرآن نتاج اللاوعي للنبي يحقق فيه رغباته التي طالما كتمها خلال عزلته وكان لحالته الاجتماعية تأثيرا هي الأخرى على كتابة هذا القرآن ويستدلون على ذلك ببعض الآيات التي توافق رغباته -عليه الصلاة والسلام- من مثل تحويل القبلة أو الآية التي ورد أمر الله له بأن يتزوج السيدة زينب، على الرغم من أن الأمر أحدث استغرابا شديدا بين الناس، أو سورة الضحى التي نزلت تصف حاله، وتشد من أزره.

فيما يصفه آخرون بالمرض العصبي أمثال نولدكه يقول: «إنَّ سبب الوحي النازل على محمد، والدعوة التي قام بها، هو ما كان ينتابه من داء الصرع»⁽⁴⁷⁾.

والتعريف الطبي له: الصرع هو عبارة عن نشاط كهربائي، وتهيج في بعض خلايا المخ يحصل بين الحين والآخر، وهذا الصرع يعرف عن طريق التخطيط الكهربائي للمخ أو رسم الدماغ بالكمبيوتر لوجود بؤر سرطانية في المخ في الغالب، أو عبر استخدام الرنين المغناطيسي أو فحص النخاع الشوكي للمريض ويمكن معالجته عند الأطباء، وقد يحدث الصرع نتيجة أسباب كثيرة منها

إصابة قشرة الرأس واصطدامها بالمخ أثناء عملية الولادة أو عند تأخرها أو عند حوادث السقوط أو إصابة المخ بأورام سرطانية أو انتقال بعض بيوض الديدان التي تكون عند الخنازير عبر الدورة الدموية إلى مخ الإنسان⁽⁴⁸⁾.

وقد ثبت أن الرسول كان سليماً لا يعترية أي نوع من تلك الإصابات، كما ورد أن المصروع يصاب بمثل هذه الحالات: الإحساس بالتنميل - رؤية خيالات وأضواء - شم روائح معينة - خروج زبد من الفم - . وهذه الأعراض الأخيرة المشتركة بين الصرعين (الطبي والجنّي)⁽⁴⁹⁾.
فيما ورد عن حال النبي -عليه الصلاة والسلام- أنه كان يتصبّب عرقاً في اليوم شديد البرد. لكنّ المنطلق الذي انطلق منه المستشرقون في دراسة القرآن الكريم وسنة النبي -عليه السلام- يقضي بالإنكار فلا ريب أن تكون هذه خلاصة أبحاثهم، وخلاصة من نهج نهجهم .

إحالات البحث ومراجعته

- 1 - تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط ط 1 دار الطليعة سنة 2007. ص 7
- 2 - المرجع نفسه ص 12
- 3 - تاريخية الدعوة المحمدية في مكة ص 23
- 4 - المرجع نفسه ص 200
- 5 - المرجع نفسه ص 23
- 6 - نفسه ص 174
- 7 - نفسه ص 164
- 8 - حنيف، عبد اللودود بن مقبول: مصدر القرآن الكريم، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية - المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية، في الفترة بين 16-17/10/1457 الموافق 7-9/11/2006م
- 9 - سورة الإسراء / 88
- 10 - سورة النجم / 3-4
- 11 - سورة النساء / 82
- 12 - الباقلائي، أبوبكر إعجاز القرآن ص 36-38
- 13 - الزركشي، البرهان في علوم القرآن 1/ 3-5
- 14 - حنيف، عبد اللودود بن مقبول: مصدر القرآن الكريم ص 17
- 15 - راخي، محمد بن السيد جبريل: مصدر القرآن الكريم في رأي المستشرقين عرض نقد، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية ص 27
- 16 - جولدزهر، مذاهب التفسير الإسلامي تر / عبد الحليم النجار دار اقرأ - بيروت - لبنان ط 2 1983 ص 10
- 17 - جولد زهر، مذاهب التفسير الإسلامي ص 171

- 18- فرحات عبد الحكيم، إشكالية تأثير القرآن بالأناجيل في الفكر الاستشراقي، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية ص 8-9
- 19- المرجع نفسه ص 9-10
- 20- المرجع نفسه ص 10
- 21- المرجع نفسه ص 12
- 22- بن مقبول، عبد الودود مصدر القرآن الكريم ص 53-54-55
- 23- القرآن والمستشرقون ص 31 / من مصادر القرآن الكريم صدر الدين بن عمر ص 6
- 24- كوشن، صدر الدين بن عمر: مصادر القرآن الكريم عند المستشرقين ص 6
- 25- سورة البقرة / 259
- 26- كوشن المرجع نفسه ص 7
- 27- كوشن، مصادر القرآن الكريم عند المستشرقين ص 7
- 28- (نجيب العقيلي 1032/3)
- 29- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 69.
- 30- محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 87، دار المعارف، القاهرة، بط، 1997.
- 31- النمل: الآية: 13 ومن الآية 14.
- 32- هنري ماسيه، الإسلام، تر بهيج شعبان، ص 102، منشورات عويدات، بيروت، ط 3 1988.
- 33- ولش، نقلا عن محمد محمد أبو ليلة، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي دراسة نقدية تحليلية، ص 93.
- 34- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 108
- 35- ولش، نقلا عن محمد محمد أبو ليلة ص 93-94.
- 36- ينظر المصدر نفسه، ص 94-95.
- 37- المصدر نفسه، ص 94.
- 38- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، (مراكز الدار: القاهرة، بيروت، لندن)، ط 15، 1388، م 5، ج 19-25، ص 3169-3170
- 39- ينظر: تقسيم ولش لآيات القرآن، محمد محمد أبو ليلة، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي، ص 96.
- 40- ينظر المصدر نفسه، ص
- 41- ينظر تفسير القرطبي، ابن كثير، الجلالين، نسخة إلكترونية www.al-islam.com
- 42- محمد دراجي، الاستشراق والدراسات القرآنية، دار البلاغ، الجزائر، دت، ص 35.
- 43- ينظر، مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 119.
- 44- محمود ماضي، الوحي القرآني من المنظور الاستشراقي ونقده، دار الدعوة،
- 45- الإسكندرية، مصر، ط 1، 1996، ص 123.
- 46- المرجع نفسه ص 124.
- 47- شوقي أبو خليل، الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 1، 1998، ص 76
- 48- ينظر <http://alvea.free.fr>
- 49- ينظر <http://alvea.free.f>

ترجمة معاني القرآن الكريم بين الممكن والمستحيل

ترجمة جاك بيرك و ريجيس بلاشير أنموذجا

الدكتور: نهاري شريف

جامعة ابن خلدون - تيارت - الجزائر

نحاول من خلال هذا البحث تسليط الضوء على عجز الترجمة، وخاصة إذا تعلّق الأمر بترجمة القرآن الكريم، مما لا شك فيه أنّ ترجمة معاني القرآن الكريم تعد من أصعب المحاولات التي تمت في مجال الترجمة على الإطلاق؛ وذلك لأنّ نقل معاني الآيات القرآنية المشحونة بالكثافة البيانية والمعنوية إلى لغة أخرى غير العربية ليس بالأمر السهل، إلى جانب عجز لغة الترجمة عن نقل التركيب البلاغي للآيات وما تحمله من معانٍ ومدلولات لا تظهرها إلا لغة القرآن التي نزل بها، إنّ معظم الترجمات التي تعرّضت لتحويل معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية وبخاصّة الفرنسية منها، اعتمدت على إحالات دلالية استقتتها من كتب التفسير القرآني قديمها وحديثها.

Résumé : A travers cette recherche, nous essayons de mettre en évidence les déficits de la traduction surtout si le problème est lié à la traduction du Saint Coran. Sans doute, la traduction du Saint Coran est considérée comme l'une des tentatives les plus difficiles dans le domaine de la traduction. C'est parce que le transfert de la signification des versets coraniques chargés d'une densité sémantique et connotative dans une langue autre que l'arabe n'est pas facile, ainsi que l'incapacité de la langue cible dans le transfert de la structure rhétorique et éloquente des versets coraniques. La plupart des traductions du Saint Coran vers les langues européennes, notamment le Français, se référaient aux renvois sémantiques de l'exégèse coranique.

مقدّم ملهتر جمات المتعدّدة لكتاب موحى (القرآن الكريم) تحتوي من الفائدة ما تدعونا إلى محاولة تتبع وفهم آليات ترجمته، وتدفعنا بجدية للإشارة إلى الإشكاليات التي تواجه عملية الترجمة، والتي لا تستقيم إلاّ بمراعاة الجانب الدلالي، لأنّ الدال والمدلول في ارتباط وثيق بعالم مادّي ونفسي متميّز لذا، فإنّ عملية الترجمة هي في حقيقتها إحالات إلى رصيد ثقافي واجتماعي وتاريخي وعقائدي

ترجمة معاني القرآن الكريم بين المكن والممتنع

متراكم مما يستوجب استنتاج ما يحمله الدال من هذه التراكمات وما تحمله اللغة المستقبلية من خلفيات دلالية دينية وثقافية .

و مما لا شك فيه، أن معجزة القرآن الكريم استقطبت أنظار الشعوب المختلفة من سريان وبيزنطيين و علماء الغرب قبل القرن العشرين لما تمثله من أهمية كبيرة في تاريخ الإنسانية، ويمكن تحديد القرن العاشر ميلادي كبداية لاهتمام الغرب بالقرآن الكريم بمحاولات متفرقة لنقله إلى اللغة اللاتينية، بطريقة اعتباطية بعيدة كل البعد عن معانيه الحقيقية، ومن الأصل اللاتيني تعددت الترجمات إلى اللغات الأوروبية المختلفة ، وانفردت فرنسا بترجمته من اللغة العربية مباشرة، غير أن هذه الترجمات كانت تتفاوت من حيث الدقة في أداء معاني الآيات والسور القرآنية.

وفي هذا الصدد سنعرض ترجمة معاني بعض الآيات الكريمة لكل من ريجيس بلاشير و جاك بيرك، كونهما من أشهر المترجمين المستشرقين بقليل من الترتيب كيز يمكننا أن نستقري أسلوب كل مترجم وخصوصياته بالنظر إلى ثروته اللغوية وبراعته في التعامل مع أشكال التعبير اللغوي محاولين الوقوف على مضامين الترتيب جملة لكل منها

ترجمة القرآن عند ريجيس بلاشير و جاك بارك.

قبل أن نلج في الموضوع ارتأينا أن نعرف بالمترجمين كون ترجمتهما لقيت استحسانا عند الكثير من النقاد وتحدثت ولو بإيجاز عن منهجية كل منهما في ترجمة معاني القرآن حرصا منا لإعطاء الدراسة حقها.

من هو جاك بارك؟

جاك بارك Jaques Berque من أبرز المستشرقين المعاصرين، فرنسي كاثوليكي ولد بالجزائر عام 1910 (بمدينة فرنده)¹، حيث قطن بها العشرين سنة الأولى من حياته، تعلم خلالها اللغة العربية و تعمق فيها من خلال انتقاله إلى المغرب لمزاولة بعض المناصب الإدارية و العلمية. كان لتعيينه مراقبا مدنيا إبان عهد الحماية الفرنسية في المغرب من 1934 إلى 1939م أكبر الأثر في الاحتكاك بقبائل المغرب و الاطلاع على مختلف اللهجات و العادات و التقاليد ، و هو ما وظفه في

أطروحته للدكتوراه سنة 1955م. شغل الوطن العربي هاجسه الأكبر طوال نصف قرن من الزمن، حيث ضمّن مختلف نظرياته وأفكاره حول العرب في كتبه التي تجاوزت الأربعين أبرزها: "المغرب بين حربين"، و"المغرب: تاريخ ومجتمع"

و"العرب من الأمس إلى الغد" "الشرق الثاني"، و"الإسلام في مواجهة التحدّي"، و"الإسلام في زمن العالم"، بالإضافة إلى كتابه: "إعادة قراءة القرآن"، وترجمته لمعاني القرآن الكريم سنة 1990م.

يرفض جاك بارك أن ينعت بالمستشرق لأنّ المصطلح قد أصبح ملوّثاً على حدّ اعتقاده⁽²⁾

من هو ريجيس بلاشير؟ : ريجيس بلاشير (Régis Blachère) م (1318-1393 هـ=1900-1973 م) من أشهر مستشقي فرنسا في القرن العشرين ومن أعضاء المجمع العلمي العربي بدمشق. ولد في مونروج (من ضواحي باريس). تعلم العربية في الدار البيضاء (بالمغرب) وتخرج في كلية الآداب في الجزائر (1922م) وعين أستاذاً في معهد الدراسات المغربية العليا في الرباط (1924-1935م) وانتقل إلى باريس محاضراً في السوربون (1938م)، فمديراً لمدرسة الدراسات العليا العلمية (1942م) وأشرف على مجلة "المعرفة" الباريسية، بالعربية والفرنسية. وألف بالفرنسية كتباً كثيرة ترجم بعضها إلى العربية⁽³⁾. ومن كتبه:

- 1- ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية في ثلاثة أجزاء، أولها مقدمة القرآن الكريم. ثم نشر الترجمة وحدها في عام 1957م ثم أعيد طبعها عام 1966م.
- 2- تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية د. إبراهيم الكيلاني.
- 3- قواعد العربية الفصحى.
- 4- أبو الطيب المتنبي، نقله إلى العربية د. أحمد أحمد بدوي.
- 5- معجم عربي فرنسي إنكليزي.

ملاحظات على مضامين الترجمة:

1- ترجمة جاك بيرك

إنَّ المتَّبِعَ لترجمة جاك بيرك مقارنة بالنص القرآني سرعان ما يلاحظ إغفال المترجم لنقل أجزاء من الآيات القرآنية إلى اللغة الفرنسية، ما يترتب عن ذلك تحريف للمعاني والدلالات التي تدل عليها الآيات القرآنية الكريمة في تناسقها وارتباطها وهذا ما جاء في الآية "110" من سورة المائدة، إذ أهمل ترجمة ثلاث فُكُكٍ "طَيْرٌ أَبَا ذُنَيٍّ" واكتفى المترجم بترجمة "مِنْ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ أَبَا ذُنَيٍّ" فتنفخ فيهم ما يفهم من هذه الترجمة أن عيسى عليه السلام كان يخلق من الطين كهيئة الطير بإذن الله فقط ولم يستوي ذاك الخلق طائرا بإذن الله، وهذه خيانة للنص الأصلي، سواء أكانت مقصودة أم لا.

قال تعالى:

يَسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ إِذِ يَقُولُ قَالِ اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ وَعَلَىٰ وَآلِدَتُكَ إِذْ آيَدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا قَوْلًا إِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْحِيدَ وَإِلَّا ذُتْخَلِقُ مِنْ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَوْفَرٍ فَتَمِيعًا لِّتُكُونَهُ طَيْرًا أَبَا ذُنَيٍّ وَإِذْ تَخْرُجُ الْمَوْتَىٰ بِأَذُنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَءِيلَ لِيَلْبِيَنَّكَ فَقَالَ جِئْتُهُمْ بِآيَاتِي وَأَكْفَرُوا مِنْهُمْ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿١١٠﴾⁴

ترجمة جاك بيرك

Lors Dieu dit : « Jésus fils de Marie, Rappelle-toi Mon bienfait sur ta mère et sur toi, quand je te confortai de l'Esprit de sainteté, te faisant parler dès le berceau comme à l'âge adulte ; que je t'enseignai l'Écriture et la sagesse, la Torah, l'Évangile ; et que tu créais d'argile comme une forme d'oiseau, non sans Ma permission ; **et que tu soufflais sur elle, non sans Ma permission** ; et que tu guérissais l'aveugle et le lépreux, non sans Ma permission ; que tu faisais sortir les morts, non sans Ma permission. Et quand Je dissuadai les fils d'Israël de te suivre: quand tu leur produisais avec des preuves, les dénégateurs d'entre eux dirent : « Ce n'est là que sorcellerie flagrante ».⁵

وإذا كان جاك بيرك قد حذف كثيرا من الكلمات، فإنه بالمقابل أضاف كثيرا من الكلمات،

فعلى سبيل المثال لا للحصر في الآية 109 من سورة الصافات أضاف "في العالمين" au sein des

univers ولا ندري على أي أساس أضاف ذلك.

سَلَامًا لِمَنْ تَعْلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴿١٠٩﴾⁶

109 « Salut sur Abraham au sein des univers »⁷

هم إضافة لفظة الصائمون " Qui jeûnent العلم أنهم لم ترد في الآية الكريمة

التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِدُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ بِاللَّعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ
عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١١٢﴾⁸

ترجمة جاك بيرك

112 :Oui, ceux qui se repentent, qui adorent, qui louangent, qui jeûnent,
qui s'inclinent et se prosternent et ceux qui commandent le convenable et
proscrivent le blâmable, et ceux qui sauvegardent les normes de Dieu...(de cela)
fais annonce aux croyants.⁹

• إضافة كلمة (ملحد (وثني (païen) في ترجمة الآية الكريمة، في قوله تعالى:

وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴿١٤٧﴾¹⁰

ترجمة جاك بيرك

147 : Nous l'envoyâmes à cent mille païens ou d'avantage¹¹

• كما أضاف لفظة أوّل" في قوله تعالى من الآية 81 من سورة آل عمران

قَالَ فَاشْهَدُوا "وَأَنَّا مَعَكُمْ مِّنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾

ترجمة جاك بيرك

¹² Il dit : « Alors, témoignez ; je serai avec vous le premier à témoigner »

على خلاف المترجمين الآخرين ترجم جاك بيرك كلمة "الأُمِّي" من الآية الكريمة 157 من

سورة الأعراف بكلمة maternalنسبة إلى الأم، ومن الغريب أن واحدا في مرتبة جاك بيرك يجهل

معنى هذه الكلمة، إضافة لاطّلاعه الواسع على الكثير من كتب التفسير و ضلوعه في اللغة العربية،

و كأيّ به ينفي على الرسول محمد عليه الصّلاة والسلام صفة الأمّية، حتّى يوهم المتلقّي الغربي بأنّ

الرسول كان يعرف القراءة و الكتابة، ممّا يعني أنّه اطّلع على الكتب السماوية التي سبقته وبذلك

يكونه حق على أن القرآن الكريم من إبداع محمد عليه الصّلاة و السّلام و ليس منزلاً من

السَّامِعُ؟

ترجمة جاك بيرك

Le prophète **maternel** qu'ils trouvent chez eux inscrit

يَنْ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ لِدُنَيَايَ الَّذِي يَخْلُفُهُ مِنْ بَيْنِ الْأَنْبِيَاءِ ۚ وَمَنْ يَعْصِ أَمْرَهُ فَقَدْ اتَّبَعَ أَتْلُفِي الْقَوْلَ مَعَهُ أَوْلَيْكَ
وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا لِقَوْلِ الْغُلَامِ الْأَوَّلِ ۚ
يَنْ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ لِدُنَيَايَ الَّذِي يَخْلُفُهُ مِنْ بَيْنِ الْأَنْبِيَاءِ ۚ وَمَنْ يَعْصِ أَمْرَهُ فَقَدْ اتَّبَعَ أَتْلُفِي الْقَوْلَ مَعَهُ أَوْلَيْكَ
وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا لِقَوْلِ الْغُلَامِ الْأَوَّلِ ۚ

و بعد انتقاده ، تدارك الأمر و استبدل كلمة "maternel" ب كلمة "natif" في الطبعة

الجديدة الصّدّ. إدارة سنة 1995 و التي أشرف على تصحيحها Albin Michel ، و كلمة natif لا تعني

بالضرّ ورة أمّمي " illettré بقدر ما تعني "بلدي" أو طبعي أو فطري، أو بسيط..لخ، وكأنّ جاك

بیرلنصر " على موقفه بطريقة أو أخرى

157 :En faveur de ceux qui suivent l'Envoyé, le Prophète **natif**, qu'ils trouvent chez eux inscrit dans la Torah comme dans l'Evangile...¹⁴

و الغريب في الأمر أنّ جاك بيرك عندما ترجم لفظة "أمّيون" بـ "incultes" من الآية

الْكَاذِبِينَ إِنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾¹⁵ كانت ترجمته

أقرب إلى الصواب، بحيث أن لفظة "inculte"¹⁶ تدلّ على الغير مثقّف والأمّي

78 : Il s'en trouve parmi eux d'incultes, qui ne connaissent l'Ecrit qu'à travers leurs appétences, et se bornent à conjecturer...¹⁷

• ومن الملاحظ أيضا أن جاك بيرك تحاشى ترجمة لفظة "الكافرون" بمعناها الصّحيح

و استعمل عوضها كلمة تدلّ على "النفي و الإنكار" كما جاء في ترجمته للآيات الآتية:

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلَيْسَ الْكِفَرُ وَطَرًا أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾¹⁸

6 : Quant à ceux qui **dénient**, égal est pour eux que tu leur donnes l'alarme ou ne la donnes : ils ne croient pas.¹⁹

dénient= nient, démentent, rejettent, contredisent =

ينكرون، ينفون، يرفضون، يابون و جاء معنى الآية بعيدا عن الصّواب إنّ الذين
(أنكروا، نفوا)....

Quant à ceux qui **dénient**

• وفي الآية الكريمة:

وَأَمْ يَنْتَظِرُونَ أَنْ يَكُونَ لَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ لََّا يَتَيَسَّرُ لَهُمْ أَن يُرْسِلَ إِلَيْهِمْ رَسُولًا مِّنْ رَّبِّهِمْ
إِلَّا لََّا يَكُونُوا لَهُمْ عِلْمًا ﴿٨٧﴾²⁰

ترجم "روح الله" بعبارة: "souffle apaisant de Dieu" وعبارة "souffle apaisant"

تعني:

"نفس مهدئ" وهي ترجمة بعيدة كل البعد عن المعنى الحقيقي. وهنا نتوقف عند الخلفية
الدّينية للمترجم، بحيث في المعتقد المسيحي أنّ عيسى عليه السلام إله في صفة البشر، فهو يتنفس
ويأكل الطعام إلخ...

و بالتالي أسقط المترجم هذه الصّفة على الله سبحانه وتعالى عما يشركون.

87 : mes enfants, partez. Enquêrez- vous de Joseph et de son frère. Ne
désespérer pas du **souffle**²¹ apaisant de Dieu ».

Ne désespère de **ce souffle** que le peuple des **dénégateurs**.²²

وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ ۚ لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ ۖ فَكَذَّبُوا بِمَا يَكْفُرُونَ ﴿٨٨﴾²³

88 : Ils disent : « Nos cœurs sont opaques »

-C'est plutôt que Dieu les maudit en leur **dénégation**. Car il est bien rare
qu'ils croient.²⁴

فَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا
فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٨٩﴾²⁵

88 : Et quand leur vint de Dieu un Écrit pour avérer leur legs et bien que
jusque-là ils eussent cherché à dominer par lui les **dénégateurs**, quand donc leur
fut venu ce qu'ils ne pouvaient que reconnaître, ils le **dénierent**

- Malédiction de Dieu sur les **dénégateurs**!²⁶

ترجمة معاني القرآن الكريم بين المصن والمستهمل

• وفينا لا يقصد "لما والله رفوق شحججاء البيت" أو اعتمَرَ فلا جناحَ عليه. آن يطوّفَ بهماَ ومن تطوّعَ خيرٌ أفإن الله شاكِرٌ عليمٌ" ﴿158﴾

ترجم جاك بيرك لفظة "شعائر" ب كلمة repérages و المشتقة من كلمة repère أي

معلم، بينما ، كلمة شعائر تدلّ على المناسك الدينية و يقابلها في اللغة الفرنسية كلمة. rites.

çafâ et Marwa font partie des repérages de Dieu.

والصّحيح أن نقول: "çafâ et Marwa font partie des rites de Dieu."

في الآية الكريمة

رَبَّنَا إِنَّكَ جَمَعَ النَّاسِ فِي يَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ ﴿9﴾ - سورة آل عمران
ترجم قول الله تعالى: "لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ" ب:

Dieu ne manque pas au rendez-vous.

بمعنى: "إن الله لا يخلف الموعد" و المقصود بالميعاد هو الموعد وليس الموعد.

مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ لَكُنَّ أَنْتُمُ الْكَلْبِيبِينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿40﴾ سورة الأحزاب

مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ
بما يلي:

« Muhammad n'est pas père d'aucun de vos mâles, mais l'envoyé de Dieu, le Sceau des prophètes »

أهمّة"د ليس بأبٍ أحدٍ من ذكوركم، ولكن رسول الله، و ختم النبيين"

الخطأ 1: ترجمة رجال ب كلمة mâles الصّحيح أن نقول "hommes"

2- ترجمة رجيس بلاشير

• في الآية الكريمة: وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ مِّن رِّجَالِكُمْ سَوْءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ

وَيْسَدُّنَّ يَدَيَّ فِي سَدِّكُمْ بِلَاءٍ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٍ ﴿49﴾ من سورة البقرة

ترجم بلاشير قول الله تعالى: "يُونِ زَسَاءَكُمْ"

Et couvraient de honte vos femmes "و جاءت الترجمة بمعنى: "يغطّون بالحياء

نساءكم" ظلًا منه أن لفظة "يستحيون" من الحياء، وهي بعيدة كل البعد عن المعنى الحقيقي للآية الكريمة، والرّاجح أن لفظة "يستحيون" مشتقة من الحياة كما أشار إلى ذلك الطبري في تفسيره للآية الكريمة، فالترجمّة الصحيحة كما يلي: *et laissaient vivre vos femmes.*

وَيَذَلُّنَا لِلْكَرِيمَةِ عَلَمَنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِنَتَكَلَّمَ نَقُولًا شَدَّ النَّاسَ وَيَكُونَ الرَّسُولُ
أَوْ مَا جَعَلْنَا لَكُمْ جُلَّةً تَلْتَمِهُ كُنْتُ عَلَيْهِمْ إِلَّا لَنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ لِيُنْذِرَ بِهِ وَيُؤْمِنَ بِهِ
كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى مَا أَكَلْنَا لَيْلَهُ لَهْدِيضٍ لِّلشَّيْطَانِ إِنَّا اللَّهُ بِالنَّاسِ لَرَوُّوفٌ رَّحِيمٌ
﴿143﴾ ترجم قولون علي: كَانَتْ لَكَبِيرَةً

كما يلي *C'est là un grand péché* أي "هنا إثم كبير". والصحيح أن نقول:

C'était vraiment difficile أو *Cela a été une épreuve pénible*

- في الآية الكريمة "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْحَيْرَاتُ آيَاتٍ مَّا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُْ اللَّهُ جَمْعًا
إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" ﴿148﴾ من سورة البقرة، ترجم قولون علي: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ اللَّهُ جَمْعًا" كما يلي:
- بمعنى "يمشي الله معكم جميعاً" *Dieu marchera avec vous ensemble*

و الصحيح أن نقول: *Dieu vous ramène tous.*

الخطأ الثاني في استعمال زمن المستقبل (le futur) في الفعل (marchera) رغم أن نظيرة في اللغة العربية يدل على حقيقة مطلقة (une vérité absolue) فهو إذا لا يتقيّد بحقبة زمنية معينة
في آية الكرسي ﴿255﴾ "من سورة البقرة،

- قَوْلُهُمْ قَوْلَهُ تَعْلِيلًا: "يَوْمَ وَمَا أَخْلَفَهُمْ" من الآية 255- سورة البقرة كما يلي:

"et derrière eux entre les mains des(hommes)"

فقد ترجم "ما بين أيديهم" ترجمة حرفية، كما ترجم الضمير المتصل "هم" بـ "الناس" مع أن هذا الضمير يشمل أيضا الجن والملائكة و جميع الكائنات، فجاءت ترجمتها كما يلي "ما بين أيدي الناس وما خلفهم" الصدحح أن نقول: *"devant eux et derrière eux"*

ترجمة معاني القرآن الكريم بين المعنى والمصطلح

• قال تعالى: "يُولُوا لِقَوْلِ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَؤُوا عَنْ أَنْفُسِكُمْ الْمَوْتَ

صَادِقِينَ" ﴿168﴾ من سورة آل عمران

ترجم قوله تعالى: "يُولُوا لِقَوْلِ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَؤُوا عَنْ أَنْفُسِكُمْ الْمَوْتَ" كما يلي (Ce sont ceux-là) qui ont dit de

leurs frères أي: (هؤلاء هم) الذين قالوا في (عن) إخوانهم" لقد أضاف المترجم اسم الإشارة

"هؤلاء: ceux" و أكدّه بالضمير المنفصل الغائب "هم" هذا ليرد في النص الأصلي، و يبدو أن

المترجم يخلط بين الاسم الموصول (le pronom relatif) و اسم الإشارة (le démonstratif)

لترجمة حرفية، لم تف بالغرض، و إذا ما تمعنا في الاسم الموصول نجد استعماله ممكنا في بداية

الجملة العربية، كقوله تعالى: "يُولُوا لِقَوْلِ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَؤُوا عَنْ أَنْفُسِكُمْ الْمَوْتَ" بينما استعماله في بداية الجملة

الفرنسية غير ممكن، إذ يكون دائما تابعا لاسم سابق (un antécédent) اضطر المترجم أن يضيف

عبارة التفضيم (ce sont ceux-là) كسابق للاسم الموصول (qui) و لا يمكن بأي حال من الأحوال

ترجمة الآية السابقة ترجمة حرفية، إنما ترجمة معناها ترجمة معنوية و تكون كما يلي:

"Restés chez eux, ils disaient de leurs frères : " S'ils nous avaient obéi, ils n'auraient pas été tués ! " Dis : " Mettez-vous donc à l'abri de la mort, si vous êtes véridiques ! " ²⁹

ترجم "الشهداء" في قوله تعالى: "يُولُوا لِقَوْلِ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَؤُوا عَنْ أَنْفُسِكُمْ الْمَوْتَ" من الآية 69

من سورة النساء كما يلي: témoins أي "شهود" الصّحیح أن نقول: "martyres"

• قال تعالى: "عَمَّ دَلِيلُنَا أَلَا نُؤْمِنُ لِرَسُولٍ يَبْهتَرُ بِأَنْ كَلَّمَهُ النَّارُ قَدْ

ءَاءَكُمْ بِالَّذِي قُلْتُمْ فَلَمَّ قَتَلْتُمْ وَهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" ﴿183﴾ سورة آل عمران

• ترجم قوله تعالى: "يَبْهتَرُ بِأَنْ كَلَّمَهُ النَّارُ قَدْ" (آل عمران: 183) كما يلي:

avant qu'il nous impose une oblation أي "قبل أن يفرض علينا قربانا".

فقد ترجم "يأتينا" بـ "nous impose" أي يفرض علينا" و "حتّى" بـ avant que .

فالترجمة الصحيحة كما يلي jusqu'à ce qu'il nous apporte une oblation ..:

• جملة قوله عز وجل :- "لِيُضْهِعَ لِيَا نَكُمُ" من الآية - سورة البقرة 143:

"Allah ne pouvait faire se perdre voter foi" بمعنى: "يُضْهِعُ" الله يَسْتَطِيعُ بِضْهِعِ بِعِ
إيمانكم"، استعمل الفعل "pouvoir" سيغة النفي، ويعني ذلك نفيه القدرة عن الله عز وجل، ثم
جعل زمن الفعل في الماضي (l'imparfait de l'indicatif) لعلم أن هذا الزمّن يعبر عن حدث يطول
أو يستمر في الماضي (une action qui dure ou se prolonge dans le passé)، بينما تركيبة الكلام في
الآية الكريمة لا تتقيّد بزمن معين، والصّدحّيح أن نقول:

Allah pour autant ne laisse pas perdre votre foi

و في قوله تعالى:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ ثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ
أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحٍ مِّمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣٠﴾ - سورة النساء
فَإِنْ خِفْتُمْ جَلْمَ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ فَوَاحٍ مِّمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

" Si vous craignez de n'être pas équitables(prenez-en) une ou **des concubines**"

أي "فإن خفتن ألا تعدلوا (فخذوا منهن) واحدة أو خدينات" كلمة concubines أي

"خدينات" أو "خليات" الترجمة غير صحيحة..

وَيَرْجِعْ قَوْلَهُ تَعَالَىٰ: ﴿هَٰذَا مَسْرُورٌ﴾ الآية 9 من سورة الانشقاق كما يلي:

Et s'en ira vers **ses pareils** en allégresse أي "ويذهب نحو أشباهه في سرور(استبشار)"

فقد فسر "الأهل" بـ "الأمثال" وهذا خطأ، والترجمة الصحيحة لهذه الكلمة هي "famille"

خلاصة:

خلص إلى أن المستشرقين الفرنسيين بذلوا مجهودات معتبرة في محاولة ترجمة معاني القرآن
الكريم رغبة منهم في معرفة أسرار القرآن الكريم التي لا تنتهي وتعاليمه التي كانت سببا في قوّة
دم وانتشاره الواسع والسرّيع على خلاف الدّيانات الأخرى، ولم يكن الهدف الأساسي الدّعوة إلى
الإسلام وإنّما رغبة في معرفة العقيدة الإسلامية لإشباع فضولهم وفضول شعوبهم، وتمتاز ترجمة بلاشير
و جاك بيرك مقارنة مع كثير من المستشرقين بقوة اللغة و سلاستها و تقريب المعنى أكثر إلى الأعاجم،

ترجمة معاني القرآن الكريم بين المصن والمتمحل

نون المترجمين درسا اللغة العربية دراسة معمّقة و اطلاعيها الواسع على قواعدا و آدابها إلى جانب اعتمادهما في ترجمة معاني القرآن الكريم على أشهر المفسر " ين.

و إذا رجعنا إلى النص القرآني ككل " نجد أن ترجمة كل من بلاشير و جاك بيرك لا تخلو من الهفوات و العثرات و الجنوح إلى تصوّراتهم الذّهنية في كثير من الأمور و ذلك للأسباب الآتية:

• عدم الموضوعية في الدراسة والتحليل بحيث لم يلتزم هؤلاء المستشرقون بقواعد البحث العلمي القائم على المقاييس الدقيقة، فهؤلاء وضعوا النتيجة مسبقاً ثم شرعوا بصياغة المقدمات، وهذا مخالف للأصل.

• عدم الفهم الجيد للغة العربية: إن دراسة المستشرقين للنص القرآني لم تكن دراسة متعمقة وجدية بما يكفي، بل كانت سطحية وهذا ما جعلهم يقعون في تناقضات في الفهم والاستنباط عدم الالتزام بالأمانة العلمية في البحث و التّعصّب لآرائهم

• انعدام الجانب الروحي لديهم (بلاشير كان علمانيا. بن متقديه من ذهب إلى حدّ اتهمه بالدّسائس وتشويه الحقائق القرآنية. غم كلّ الجهود المبذولة في محاولة ترجمة معاني القرآن حتّى من المترجمين المسلمين أنفسهم تبقى هذه التّرجمات مجرد محاولات لا ترقى إلى المستوى المنشود بحيث أنّ يحسّ بذلك الفارق الشّاسع بين النصّ الأصلي و ترجمته، فالترّجمة قد أذهبت عنه ذلك البريق الخلاق المنبعث من ثنايا آياته الكريمة و فقدانه جرسه الموسيقي و إيقاعه المنقطع النّظير، بل عجزت في أغلب الأحيان أن تؤدّي المعنى الحقيقي لآياته و راحت تتململ بين غريب الألفاظ علّها تفيد بشيء. ونتساءل عند قراءة الترجمة: هبت تلك المسحة اللفظية العجيبة التي كانت تتجلى في نظامه الصّوتي و اثتلافه في حركاته و سكناته و مدّاته و غنّاته و سككاته التي تستهوي السّامع و القارئ.

إنّ جمال الإيقاع القرآني يتماشى و الموضوع الذي يحمله، ومن ذلك قوله تعالى:

الْحَاقَّةُ ﴿١﴾ الْحَاقَّةُ ﴿٢﴾ دَرَاكُمُ الْكَذِبُ ﴿٣﴾ ثُمَّ وُدُّ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ ﴿٤﴾ فَأَمَّا ثُمَّ وُدُّ فَأَهْلًا كُؤًا بِالطَّاغِيَةِ ﴿٥﴾ هَؤُلَاءِ بَعَادِيخُ أَهْلِكُمْ كَصِرَ عَاقِبَتِ يَوْمٍ ﴿٦﴾ عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَفِي يَوْمٍ أَصْرٌ عَمَّا كَانَتْهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ ﴿٧﴾ لَّهُمْ مِّنْ بَاقِيَةٍ

نصاری شریف

﴿٨﴾ { الآيَة 1-8 من سورة الحاقة } . سورة، آياتها قصيرة، إيقاعها قوى كأنّه طبول الحرب، يبعث

الترّيع في نفوس المشركين، وأخرى آياتها مديدة رقيقة، تبعث الارتياح والطمأنينة في النفوس لما فيها

من الوصف المثير لمحاسن الآخرة و جنّات النعيم، كقوله تعالى في {الآية 15 من سورة محمد}:

لَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْجَارٌ جَارِيَةٌ مِيَاوُ غَيْرِ آسَنِ وَأَنْهَارٌ مِّنْ لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ أَرٌ مِّنْ
رَبِيْنٍ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَفِيهَا مَعْنَرَجَةٌ رَّهْمٌ ...

١. أول عرض بعض الترجمات المختلفة لبعض الآيات من سورة مريم مع محاولة ترجمة التريجة

إلى اللغة العربية من جديد، قصد الوقوف على النقاط الآتية:

1. فساد المعاني
2. فقدان جوانب الإعجاز في :
 - أ- التّفوّق في ألفاظ القرآن الكريم
 - ب- التّفوّق في الأملب و التّرّاكب
3. ضعف التّصوير
4. ضياع الإيقاع

قال تعالى:

يٰٓ وَهٰنَ الْعَظَمُ مُنِّي وَفَقُلْتُ تَعَدَّ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴿٤﴾ خَفْتُ
لِيَ مَنَ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي ذَنبًا ۖ وَلِيَّآ ۖ ﴿٥﴾ مِّنْ آلٍ يَّعْقُوبَ ۚ وَاجْعَلْهُ
رَبِّ رَاضٍ ۖ يَّآ ﴿٦﴾ - سورة مريم

[19:4]disant : " Mon Seigneur, mes os me supportent avec peine et ma tête a blanchi ! Jamais, mon Seigneur, je n'ai connu la déception en Te priant !

[19:5]Voici pourtant que je redoute [ce que feront] mes proches après ma mort, car ma femme est stérile. Accorde-moi donc un descendant venu de Toi.

[19:6] Il héritera de moi ; il héritera de la famille de Jacob. Mon Seigneur, fais qu'il te soit agréable ! ³⁰"

٣ جمعة إلى اللغة العربية:

ترجمة معاني القرآن الكريم بين المكن والممتحل

قارني! لا تكاد عظامي تحملني ورأسي قد ابيض³¹ ! ربي بدعائك ، ما عرفت الحية قط !
مع ذلك أخشى ما سيفعله أقربائي من بعدي لأن³² امرأتي عاقر. فهب لي إذا من لدنك خلفا
(وريثا) !

يرثني ويرث من آل (عائلة) يعقوبوبي³³ واجعله رضيعا.

نص ثاني باللغة الفرنسية نقلا عن ترجمة كازيميرسكي (Kazimirski) للآيات نفسها.

Et dit : Seigneur, mes os affaiblis se dérobent sous moi, et ma tête s'allume de la flamme de la canitie. Je n'ai jamais été malheureux dans les vœux que je t'ai adressés. Je crains les miens qui me succèdent. Ma femme est stérile ; donne – moi un héritier qui vienne de toi. Qui hérite de moi, qui hérite de la famille de Jacob : et fais,

O Seigneur, qu'il te soit agréable.

الترجمة إلى اللغة العربية:

و قال رب³⁴ إن عظامي الضعيفة تنخور تحتي و اشتعل رأسي بلهب الشيب. رَأكن قط شقياً بما
أطلبه منك من رغبائني³⁵ أخشى أهلي الذين سيخلفونني و امرأتي عاقر ; فهبني وريثاً من عندك يرثني
و يرث آل يعقوب و اجعله يا رب³⁶ مقبولا عندك (رضياً)³⁷

نص ثالث باللغة الفرنسية نقلا عن ترجمة حميدو الله

et dit: "ô mon Seigneur, mes os sont affaiblis et ma tête s'est enflammée de cheveux blancs. [Cependant], je n'ai jamais été malheureux [déçu] en te priant, ô mon Seigneur.

19.5

Je crains [le comportement] de mes héritiers, après moi. Et ma propre femme est stérile. Accorde-moi, de Ta part, un descendant

19.6

qui hérite de moi et hérite de la famille de Jacob. Et fais qu'il te soit agréable, ô mon Seigneur".

الترجمة إلى اللغة العربية:

و قال : « يا رب ضعفت عظامي و اشتعل (التهب) رأسي شعرا أبيض . (بينها) لرَأكن قط شقياً
(خائباً) بدعائك يا رب .

وإني "أخشي" (ف) ورثتي من بعدي وامرأتي عاقر فهب لي من عندك وريثا (خلفا)

يرثني و يرث من آل يعقوب و اجعله رضىا يا رب «³³

و مهما يكن ، تبقى ترجمة القرآن عسيرة و وعرة المسالك و ذلك لما يحتوي عليه من كثافة و عمق في المعنى (une densité sémantique) بجاز في البيان، فالترجمة تفقده جماله الفني السامع و تذهب لك التناغم و التناسق في التصوير بغض النظر عن أهلية المترجم و قدرته المعرفية لأن هذه الخواص تنفرد و تتميز بها اللغة العربية عن سائر اللغات الأخرى. و قد جاء القرن متحدًا يا فصحاء العرب و علمهم، فكيف يمكن نقل نصوصه إلى لغة أخرى بنفس درجة التحدي !

مراجع البحث وإحالاته:

1 - مدينة فرنده مسقط رأس جاك بارك (يوم 4 جوان 1910) تقع جنوب مدينة تيارت بالغرب الجزائري و تبعد عنها

بحوالي 50 كلم

2 - الدكتور بن إدريس حسن عزوزي، ملاحظات على ترجمة معاني القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بارك -

مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، يف ، الرابط ، www.qurancomplex.org

3 - نبذة تاريخية عن تاريخ ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأوربية الشيخ فودي سوريا كمارا - مجمع الملك

فهد لطباعة المصحف الشريف ، يف - الرابط - www.qurancomplex.org

4 - الآية 110 من سورة المائدة

5 - Le Coran, essai de traduction de l'Arabe , annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque , Edition revue et corrigée par Albin Michel , v :110, Sourat V- La Table pourvue-P :138

6 - الآية 109 من سوراة الصافات

7 - Le Coran, essai de traduction de l'Arabe , annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque , Edition revue et corrigée par Albin Michel , v :109, Sourat XXXVII- EN RANGS-P :482

8 - الآية 112 من سورة التوبة

9- Le Coran, essai de traduction de l'Arabe , annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque , Edition revue et corrigée par Albin Michel , v :112, Sourat IX- LE REPENTIR ou LA Dénonciation-P :213

10 - الآية 147 من سورة الصافات

11 - Ibid. V :147, , Sourat XXXVII- EN RANGS-P :484

12 - Ibid. V :147, , Sourat III- La FAMILLE D'IMRAN -P :69

13 - الآية 157 من سورة الأعراف

14-Le Coran, essai de traduction de l'Arabe , annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque , Edition revue et corrigée par Albin Michel , v :157, Sourat VII- LES REDANS-P :181

15 – الآية 78 من سورة البقرة

16 - inculte : Qui n'a aucune culture intellectuelle

17- Le Coran, essai de traduction de l'Arabe , annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque , Edition revue et corrigée par Albin Michel , v :78, Sourat II- LA VACHE -P :36

18 – الآية 06 من سورة البقرة

19 ibid ; v :06, Sourat II- LA VACHE -P :26

20 – الآية 87 من سورة يوسف

21 - ترجموَّحَّوَّحَ اللهُ بَ - souffle apaisant نفس مهدّئ وهي ترجمة بعيدة عن المعنى الحقيقي ، وتعني عبارة رَّوَّحَ اللهُ فرج الله و رحمته كما جاء في تفسير الطبري (إنه لا يئأس من روح الله) يقول: لا يقنط من فرجه ورحمته ويقطع رجاءه منه (1) إلا القوم الكافرون (، يعني القوم الذين يمحذون قُدرته على ما شاء تكوينه.

22 - - Le Coran, essai de traduction de l'Arabe, annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque , Edition revue et corrigée par Albin Michel , v :87, Sourat XII- JOSEPH -P :254

23 - الآية 88 من سورة البقرة

24 Ibid. v :88, Sourat II- LA VACHE -P :37

25 – الآية 89 من سورة البقرة

26 - Ibid. v :89, Sourat II- LA VACHE -P :37

27 – وقد حدثنا عبد الكريم بن الهيثم، قال: حدثنا إبراهيم بن بشار الرمادي & 2-43 & قال: حدثنا سفيان بن عيينة، قال: حدثنا أبو سعيد، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: قالت الكهنة لفرعون: إنه يولد في هذا العام مولود يذهب بملكك. قال: فجعل فرعون على كل ألف امرأة مائة رجل، وعلى كل مائة عشرة، وعلى كل عشرة رجلا فقال: انظروا كل امرأة حامل في المدينة، فإذا وضعت حملها فانظروا إليه، فإن كان ذكرا فاذبحوه، وإن كان أنثى فخلوها عنها. وذلك قوله: (يذبّحون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم)

28 – الآية 143 من سورة البقرة

29 - Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets. Révisé et édité par la Présidence Générale des Directions des recherches Scientifiques Islamiques, de l'Ifta de la Prédication et de l'Orientation Religieuse, Complexe du Roi Fahd pour l'impression du Saint Coran

30 – ترجمة معاني القرآن الكريم – المصحف الإلكتروني - الربط: www.E-Quran.com

31 – الترجمة إلى العربية من إنجاز الباحث

32 – الترجمة إلى العربية من إنجاز الباحث

33 – الترجمة إلى العربية من إنجاز الباحث

من بلاغة الاستفهام في الخطاب القرآني

الدكتور: إبراهيم فواتيح عبد الرحيم

المركز الجامعي تيسمسيلت - الجزائر

يتناول هذا البحث جانبا من جوانب بلاغة الاستفهام في الخطاب القرآني، ويخصّص آيات محدّدة لإظهار جمالية هذا الأسلوب، الذي ينطوي على عجائب تجعل العقل يختار في اختيار المعنى المراد من ذاك الخطاب، خاصة إذا كان السؤال يحمل أكثر من جواب، والجواب عن الاستفهام يكون بلفظ غامض يحتمل عدة تفسيرات، وتقتصر الدراسة لعجائب الاستفهام على أدوات معيّنة كالخرفين (الهمزة) و(هل) و (ما) للاستفهامية، والاكتفاء بنماذج معيّنة من القرآن الكريم، لدقّة هذه النماذج وخطورتها، كما يتطلّب البحث معرفة الجوانب النحوية والبلاغية لمعاني هذه الأدوات الثلاث، قبل البحث في أسرار وعجائب الاستفهام في الآيات المختارة للدراسة.

Résumé Cet article traite un aspect de l'éloquence de l'interrogation dans le discours coranique, et alloue des versets spécifiques pour montrer l'esthétique de ce style. Ce dernier orné de merveilles rend l'esprit perplexe dans le choix du sens voulu de ce discours. Surtout si la question a plus d'une réponse, et la réponse à l'interrogation engendre une interrogation occulte qui sous-entend plusieurs explications.

تمهيد: يعدّ القرآن الكريم فريداً في تراكيبه ولغته، إذ تتنوع أساليبه اللفظية، بتّ فيه الأمثال و يَت فيه القصص ومَقَتّ فيه الأدلة العقلية والكونية ليكون حجة على الناس، فكان ضياءً ونوراً في هداية المؤمنين: قِيلَ لِلَّهِ تَعَالَى لَكُمْ آيَاتُهُ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ {البقرة: 242}. إنّه القرآن حلّ الله الذي لا تنقضي عجائبه ولا يخلق قُوعْن كُتُوبُهُ لِرَدِّي {إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْبُحَرَاءِ نَفَاقَةً مِّنَ الْيَهُودِ لِيُؤْذِيَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ فَآمَنَّا بِنُفْرٍ وَلَكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا {البقرة: 1، 2} فهو عجيب في قصصه، وفي آياته الكونية، عجيب في أساليبه المختلفة، والتي منها الأساليب البلاغية، ومن تلك الأساليب البلاغية التي تضمنها القرآن الكريم أسلوب الاستفهام. فما هي الدلالات التي يتضمنها هذا الأسلوب البياني؟ وما هي الأسرار التي يمكن استنباطها من توظيف

من بلاغة الاستفهام في الخطاب القرآني

القرآن الكريم لهذا الأسلوب؟ وإذا حاولنا أن نقف على جوانب بلاغية لهذا الخطاب القرآني، فما هي المواطن التي حفلت بهذا الأسلوب؟

أسلوب الاستفهام: أسلوب الاستفهام من الأساليب الضرورية في توجيه الخطاب، وقد حفل القرآن الكريم بصفة كبيرة بهذا الأسلوب، لما له من قوة في تبليغ الخطاب، وتعدد أغراضه البلاغية حسب السياق والمقام؛ وهو طلب العلم بشيء لم يكن معلوماً من قبل، وذلك بأداة من إحدى أدواته، وهي: (الهمزة، وهل، وما، ومتى، وأيان، وكيف، وأين، وأنى، وكم، وأي).

وتنقسم أدوات الاستفهام بحسب الطلب إلى ثلاثة أقسام:

(أ) ما يطلب به التصوّر تارة، والتصديق تارة أخرى، وهو: - الهمزة.

(ب) وما يطلب به التصديق فقط، وهو: - هل.

(ج) وما يطلب به التصوّر فقط، وهو بقية ألفاظ الاستفهام⁽¹⁾.

ونجد هذا الأسلوب يتكرّر في القرآن الكريم في معظم آياته، لأغراض مختلفة ومرامي عديدة، وسنقتصر على الحروف (الهمزة) و(هل) و (ما) الاستفهامية، وهي اسم لغير العاقل، وسنبحث هذه الأدوات في بعض المواطن من القرآن الكريم، مكتفين بنماذج معينة، لدقّة هذه النماذج وخطورتها، سواء على مستوى التلقي أو على مستوى التأويل لمعرفة جوانب من جمالية الخطاب القرآني وبلاغته.

وقبل البحث في النماذج، علينا أن نعرف الجوانب النحوية والبلاغية لمعاني هذه الأدوات

الثلاث:

أ- هل: يطلب بها معرفة مضمون الجملة، لأن السائل يجهل العلم بها، وكما قال الزركشي: »

لَمْ تَفْهَمْ لَمْ يَلْهَيْ سَلًا لَمْ يَفْهَمْ لَمْ يَلْهَيْ سَلًا لَا: يَكُونُ لَهُ أَفْهَمُ بِهِ أَلْبَيْتَةُ بِخِ لَا فِ الهمزة فَإِنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ
دَكَ زَيْكُو؟ فَتَعْلَعَهُمْ لِجَنَفِيلًا قُلْتُ نَعَمْ نَكَ أَنَّهُ عِنْدَهُ فَأَرَدْتُ أَنْ تَسْتَشْبِثَهُ بِخِ لَا فِ
هَلْ حَمَكَاهُ الْبَلَنُّ هَإِنْ⁽²⁾»⁽³⁾.

"هل" ولها عدنان :

- 1- بمعنى "قد"، كقوله تعالى تَبَاكَ حَدَّ لِيغْشَا أَيْةَ { [الغاشية: 01]
 - 2- بمعنى "لما" كقوله: {وَنَ لَا أَن يَأْتِ يَلَهُ فِيمَ ظُلُلَ مَلِّعَلَامَ} {البقرة: 210}
 - 3- وبمعنى "ألا" كقوله: {نُبَلِّغُكُمْ بِرَ أَيْنَ أَعْمَا لَا} {الكهف: 103}
 - 4- وبمعنى الأمر فنهملو: {أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ} {المائدة: 91}
 - 5- وبمعنى هلسيؤال: {بِنَ مَزِيدَ} {ق: 30}
 - 6- وبمعنى التلميح: {قَسَمٌ لِّذِي حَجْرٍ} {الفجر: 05}
 - 7- بمعنى "ادعوه" كقوله: {إِلَى أَن تَزَكَّى} {النازعات: 18}
- ب- الهمزة: تأتي لطلب التصوّر والتصديق، بينما "هل" تأتي للتصوّر خاصة.
ومن خواص الهمزة أنها تدخل على حروف أخرى مثل:
- 1- الواو، كما في قول الله تعالى كُلَّمَا عَاهَدُوا { [البقرة: 100]
 - 2- الفاء: كما في قول الله تعالى: {بَنَى آهْلُ الْقُرَى} {الأعراف: 97}
 - 3- ثم: كما في قول الله تعالى: {فَوَجَعَ آمَنَّا بِهِ قَلِيلًا كُنْتُمْ وَبِهِ تَسْتَعْجِلُونَ} {يونس: 51}
 - 4- لم: وعند دخولها على حرف "لم" فإنها تفيد معنيين، أولها: التنبيه والتذكير كما في قوله تعالى: {لَمْ يَكُنْ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَتَلَوَّ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِ نَا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ لِيلًا} {الفرقان: 45}،
والثاني: التعجب من الأمر العظيم، كما في قوله تعالى: {ذُنُوزُوا} {البقرة: 67}
 - 5- وتدخل على "ليس"، كما في قوله تعالى: {بَلَى حَكَمَ الْحَاكِمِينَ} {التين: 08}، وهنا تفيد التقرير بما بعد النفي، وتستلزم الجواب إلا أنه في هذا السياق محلياً وتقديراً مغلاً ذلكَ مَنْ الشَّاهِدِينَ (6).
- كما وأنها قد تدخل على الفعل، وخاصة "رأيت"، وحينها تنقل معنى الرؤية من العين أو القلب إلى معنى "أخبرني"، ومنه قوله تعالى: {لَا يُبَيِّنُ بِكَذِّبُ بِلَايِنَ} {الماعون: 01}

فوائد محمد الرحيم

مع كثرة الذين ألقوا فيها. وإنما جاء غلط صيؤال النهيم الشره طالب المزيل { مرن
مزيدي {!!؟»⁷.

فإن هذا النوع من الخطاب هو أبلغ الصور الأدبية، لأنه أوقع في النفس، وأصدق في
التبليغ؛ لماذا؟ لأن هذا النوع من الاستفهام يجعلنا نتوقف عند جملة من التساؤلات، ومنها: ما الغاية
من سؤال الله عز وجل جهنم بالامتلاء مع علمه سبحانه وتعالى قبل خلقها بحالها؟ فلو سألنا عن
الغرض البلاغي لهذا الاستفهام، لوجدنا أنفسنا نحتمل عدة تفسيرات، كما سنبين ذلك مع ما رآه
أهل التفسير.

والسؤال الثاني الذي يطرح نفسه هو: ما الغاية من جواب جهنم بقولها { مزيدي {؟،
جواب يوحي بعدم امتلائها، وهي في حاجة إلى مزيد. إلا أن أصحاب الذكر يرون في سبب الإجابة
بهذا الرد أغراضاً أخرى غير مقتضى الظاهر.

ولمقصود من الاستفهام الأول تحقيق وعده بملئها إذ قاله عز وجل { مزيدي { م
ذلك خالقههم وتمت كدامه ربك لأملأن جهنم بنو الناس أجمعين { [هود: 119]
وتكرر هذه الآية في سورة السجدة [الآية: 13] خطاب للناس والجنة، أما في خطاب الله عز
ل آخر رج منها ما وجعل وملائيس خولاً لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين {
[الأعراف: 18]، وفي السورة "جهنم" تقولك تعلقك {و من تبعك منهم أجمعين {
[ص: 85] هذا الوعد الإلهي لا بد بمن الخليفة لقولك متعلق: الناس ليوم لا ريب فيه
إن الله لا يف الميعاد { [الغور أن 99] ما نقوله يتعالى به الجبال أو قطعت به
لم به الموالئ بولض الله الأومو جهنم يعلأ فلم ييأس الذين آمنوا أن لو يهلك الله الناس جهنم
كفر واتصد بيهم لا يملأون فإير عة أو تحل قر ينامن دارهم حتى يأتي علو الله إن الله لا
يخلف الميعاد { [الرعد: 31]، والاستفهام الثاني يجوز أن يكون بمعنى النفي، يعني في موضع
للزيادة؟ ومعناه لا أحتاج إلى زيادة، وعلى هذا فالسؤال والجواب بعد امتلائها.

فوائد محمّد الرحيمة

الْجَنَّةُ فَإِنَّ اللَّهَ يُنْشِئُ هُ هَ وَآمَامَهُ يَلْزَمُ النَّارُ فَيُلْقَوْنَ فِيهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يَدْخُلُوا فِيهَا؟ حَتَّى يَضَعَ قَدَمَهُ فِيهَا لَكَ تَمْتَلِكُ وَيَزُورُ وَيَبْعُضُ هَ إِلَى بَعْضٍ وَتَقُولُ قَطُّ قَطُّ قَطُّ "حَسْبِي" ¹⁰.

ويوضّح الطاهر بن عاشور سبب هذا الطرح العجيب، فهل كان الامتلاء أم لا؟ أم هي كناية عن الاكتظاظ وعدم سعتها لكثرة داخلها؛ فيرى في القصد من هذا القول لجهنم هو ترويع المدفوعين إلى جهنم أن لا يطمعوا في أن كثرتهم يضيق بها سعة جهنم فيطمع بعضهم أن يكون ممن لا يوجد له مكان فيها، فحكاه الله في القرآن عبرة لمن يسمعه من المشركين وتعليلها لأهل القرآن المؤمنين ولذلك استوت قراءة {يقول} بالياء، وهي لنافع وأبي بكر عن عاصم جريا على مقتضى ظاهر ما سبقه هَلْ قَوْلُهُ تَصَرُّوا لَدَيَّْ { وقراءة الباقي بالنون على الالتفات بل هو التفات تابع لتبديل طريق الإخبار من الحديث عن غائب إلى خطاب حاضر.

والقول الأوّل حقيقي وهو كلام يصدر من جانب الله بمحض خلقه دون واسطة. فلذلك أسند إلى الله كما يقال القرآن كلام الله.

والاستفهام في {أَمْ تَأْتِ} مستعمل في تنبيه أهل العذاب إلى هذا السؤال على وجه التعريض، وأما القول لجهنم فيجوز أن يكون حقيقة بأن يخلق الله في أصوات هيبها أصواتا ذات حروف يلتئم منها كلام، ويجوز أن يكون مجازا عن دلالة حالها على تسلّع ما يُلْقَى فيها من أهل العذاب بأن يكشف باطنها للمعروضين عليها حتى يروا سعتها...

والاهتظام في {مَزِيد} مستعمل للتشويق والتمني. وفيه دلالة على أن الموجودات مشوقة إلى الإيقال بما فجّلت لغيرها قُلْتُ لِلشَّيْطَانِ قُودَنَ لَهُمْ صَرَ أَطَكَ الْمُسْتَقِيمَ { [الأعراف:16]. وفيه دلالة على إظهار الامتثال لما خلقها الله لأجله، ولأنها لا تتلصق ولا تتعلل في أدائه على أكمل حال في بابه. والمزيد: مصدر ميمي، وهو الزيادة مثل المجيد والحميد. ويجوز أن يكون اسم مفعول من زاد، أي هل من جماعة آخرين يلقون في ¹¹.

فوائد محمّد الرحيمة

والأمر كذلك! نزداد عبياً وتعجّباً أمام جواب جهنّم (هل من مزيد؟)، ونبقى مشدوهين أمام هذا السؤال: كم تبلغ ساعة جهنّم مع هذا الكم الغزير من الوقود الذي هو المشركون والكفرة والمجرمون والمنافقون، والظلمة، وسافكو الدماء، وما لا يعلمهم إلا الله عزّ وجلّ؟!

فهذا تحذير وإنذار لأهل الدنيا من ارتكاب الجرائم وارتكاب المظالم واستباحة دماء الناس

بغير حقّ، وما أكثر الآيات التي تدعو إلى فعل الخيرات وتنهي عن ارتكاب المنكرات {يَعْمَلْ

ذُرَّةٌ خَيْرٌ أَيْرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذُرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ} [الزلزلة: 07، 08].

ثانياً: - الهمزة (أ):

أما الاستفهام الذي يستحقّ الوقوف عنده هو الآخر فيتمثل في الهمزة المقترنة بالفاء والفعل

المضارع المنفي بلا النافية والتي وردت خمسة وأربعين (45) مرة تراوحت الأفعال بين التعقّل

والتفكّر والتدبّر والتقوى، أما صيغة (أفلم) وردت اثنا عشر (12) مرة، وصيغة (ألا) وردت

ثلاث مرات، أما صيغة (ألم) وردت أربعة وثلاثين (34) مرة.

وفي كلّ ذلك نجد الدعوة إلى التعقّل والتفكّر والتذكّر والتدبّر تملأ جنبات القرآن الكريم:

لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ {الأنبياء: 10} وقوله عزّ وجلّ: {الَّذِي يُخَيِّ

يْمُ يَتٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَا فُتُورَ لَهَا وَالتَّهَارُ أَفَلَا تَعْقِلُونَ} {المؤمنون: 80}، فالقرآن الكريم يعرض تصورات

في قالب عقلائي يستهوي أولى الأبواب، ويشير فيهم ملكة التعقّل بتلك الأسئلة، فنجد أن الله تعالى

يدعو إلى التذكّر وعدم المساواة فينّ {يَخْلُقُ أَفْلاَ تَذَكَّرُونَ} {النحل: 17، 18}، فلا يستوي من يخلّق ومن لا

تَعُدُّ وَانِعْمَةَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ {النحل: 17، 18}، فلا يستوي من يخلّق ومن لا

يخلق، فمن يخلّق هو أحقّ بالعبادة. فلا يستوي من سخر النعم التي لا تعدّ ولا تحصى من النعم مع

من لا يملك القدرة على استنقاذ شيء سلبهم إياه الذباب كما جاء في قولهم تَعَالَى النَّاسُ ضَرْبٌ

مِثْلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ اللَّهَ يَنْتَقِظُ مِنْهُ ضَرْبًا وَلِلَّهِ أَجْرُ عَمَلِهِ وَإِنْ يَسْأَلْهُمْ الذُّبَابُ

شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَرْبٌ طَالِبٌ وَالْمُطْلُوبُ {الحج: 73}

ولقد أحدث القرآن الكريم ثورة معرفية فكرية على جميع المستويات والأصعدة، إذ فتح جانباً من الوعي لدى المخاطبين بمنحهم فرصة النقد لمَ وروثهم الفكري وذلك بنقده وتمييز الحبيث من الطيب، فالله تعالى يخاطب المشركين سائلًا إياهم في جوِّ تعجيزي توبيخي بقوله: ﴿لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّ هِيَ إِلَاةٌ إِلَهُكُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مِنْ قَبْلُ إِنَّكُمْ لَعُنَائِهِمْ فَذُكِّرُوا لَعْنَةً وَيَكُفِّرُ عَنْهُمْ يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْهُمْ كُفْرُهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النجم: 19-23].

لَوْ يَفْقَهُوا تِلْكَ الْآيَةَ لَعَلَّاهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ فَأَلْفَوْا بَلَّ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِمْ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ [البقرة: 170]، فلقد دحض الله تعالى حججهم الواهية المتمثلة في عجبهم باتباع الآباء مطلقاً، فماذا لو كانوا على غير الهدى؟ فهذا الاستفهام التعجبي سيحيي القلوب السليمة لتراجع منهجها في الحياة، وتتجه إلى نقد ذلك المعتقد الباطل، يقول صاحب التفسير القرآني للقرآن: «هكذا يريحون أنفسهم من عناء التفكير والنظر، وحسبهم أن يقفوا آثار آبائهم، وأن يرثوا عنهم عقيدتهم، ويتلقوا منهم دينهم، كما يرثون ما خلفوا من متاع، وكما يتلقون ما استقر فيهم من تقاليد وعادات!! والمجتمع الذي يحيا هذه الحياة، مجتمع مصيره إلى الضياع والوبار، لأنه أشبه بالبركة الراكدة، التي لا يلبث ماؤها طويلاً حتى يفسد ويتعفن! أما المجتمعات التي يكتب لها النماء والازدهار فهي المجتمعات التي يتجدد شبابها بالعمل المادي والعقلي، فتفيد من تجارب أسلافها، وتضيف إلى تلك التجارب جديداً يحلو صدأها، وينمي ذاتها، ويستولد الجديد الكريم منها»¹⁵.

تلك هي حجتهم، وهذا هو مستندهم.. إنهم أوفياء لآبائهم، حريصون على الاحتفاظ بترائهم، وليس شأنهم شأن من يتنكر لقومه، ويخرج على تقاليد الآباء والأجداد، فذلك فوق أنه عقوق: هو عدوان على تلك الجامعة العصبية التي تجمع أبناء القبيلة تحت راية واحدة، سواء أكانت راية حق أو باطل..

فواتيح محمد الرحيم

إنه لا منطق ولا عقل، ولا دليل ولا برهان.. وإنما هي عصبية عمياء، كما يقول سبحانه
 {وَنَلْعَلْ جَعَلْنَا لِللَّيْلِ عَمَاءً عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ} [الزخرف: 23].

ومن جماليات أسلوب الاستفهام في القرآن الكريم دفع العقل إلى التفكير السليم باستخدام
 الخطاب المنطقي الذي يوصل المخاطب إلى قبول نتيجة حتمية، وهي كشف حقيقة الادعاء المزعم،
 لِقُوا مَنْ غَيْرُ شَيْءٍ فَفَعِيَ قَوْلًا لِّلَّهِ نَعْمُ لِّلْخَلْقِ أَلَمْ تَقُونِ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا
 يُوقِنُونَ نُوحٍ لَّزِمْنَا عَنْ نُوحٍ هَلْ هُمْ الْمُصَيِّطُونَ}، ففي الآية تراتب عقلي متين بين الاستفهامات
 الثلاثة، فإن لم يخلقوا من غير شيء فمن خلقهم؟ فإن خلقوا أنفسهم فمن خلق السماوات والأرض
 حولهم؟ فإن كانوا هم الفاعلين فمن المهيمن على تلك الأكوان والمتصرف فيها؟.

ثالثاً: - (ما) الاستفهامية:

وقد ورد استفهام آخر مركّب من "ما" الاستفهامية وفعل الدراية، يتعلّق بيوم القيامة، يوم
 الحساب، قبل أن يُطرح سؤالُ الله عزّ وجلّ على جهنّم بالامتلاء من عدمه، فهذا الاستفهام يستحقّ
 الوقوف عنده هو الآخر، وفيه تهويل، وتمثّل في قوله تعالى في سورة الانفطار: {وَمَا يَوْمُ
 الدِّينِ} [الانفطار: 17].

فهو تركيب مركب من "ما" الاستفهامية، وفعل الدراية المعدى بالهمزة. فصار فاعله
 مفعولاً زائداً على مفعولي درى، وهو من قبيل أعلم وأرى، فالكاف مفعوله الأوّل، وقد علق على
 المفعولين الآخرين بـ "ما" الاستفهامية الثانية والاستفهام الأوّل مستعمل كناية عن تعظيم أمر اليوم
 وتهويله، بحيث يسأل المتكلّم من يسمعه عن الشيء الذي يحصل له الدراية بكنه ذلك اليوم.

وقد ورد هذا النوع من الاستفهام في مواطن متعدّدة من النظم القرآني، منها ما أفاد

لتهويل، ومنها ما أفاد التعظيم، وهي:

وَمَا لَكُمْ لِمَا كَذَّبْتُمْ بِهِ أَتَنْتَهُونَ {الحاقة: 03}

وَمَا لَكُمْ لِمَا كَذَّبْتُمْ بِهِ أَتَنْتَهُونَ {المدثر: 27}

فوائد محمودة الربيع

لَا إِلَهَ إِلَّا سِتْرٌ فَهَمَامٌ إِنْكَارٌ يَا، آيٌ لَا يَدْرِي وَلَقَدْ صَدَّقُوا مَذَلَّ الْأَمَلِكِ عَلَى كِلَا الْأَعْتِ بِأَرْيَنَ هُوَ التَّهْوِيلُ¹⁶.

والعجيب في الأمر هو أنه كلما ذكرَ رَ لفظ (ما أدراك) لا ويُعَقَّب بعده بتفسير وجواب عن ذلك الاستفهام، بخلاف باقي الاستفهامات في القرآن الكريم، فقد يُطرح السؤال ولا جواب في اللفظ، إلا في مواطن نجد الجولَينَ صَخِيحًا وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: وَالْأَرْضُ رُضٌ وَأَنْزَلَ ماءً فَأَنْبَتْنَا كُنُوبَهُمْ مِنْ دَالِيقَةٍ فَاتَمَّ بِهِمْ جَعَةٌ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهُ مَا لَمْ يَلِ اللَّهُ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعِدُونَ} [النمل: 60] تكررَت هذه الآية في سياقات متعددة خمس مرات في سورة النمل من الآية ستين (60) حتى الآية أربعة وستين (64) كما نلاحظ فإنَّ الجواب سابق للسؤال، ونستشف ذلك من السياق، فالله عزَّ وجلَّ يذكر نعمه على عباده ثمَّ يضعهم أمام واقع الحال بسؤالهم عن وجود إله مع الله يستطيع أن يصنع مثل صنع الله عزَّ وجلَّ، وهذا محال.

وفي سؤال (ما أدراك) يقول الطاهر بن عاشور: «كل موضع ذكر في القرآن وما أدراك فقد عَقَّبَ بِوَيْمَانَةٍ فَجْوَكَ مَا هِيَ نَارٌ حَامِيَةٌ» [القارعة: 10، 11] وَاللَّهُ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ لَيْلَةٌ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ سَنَةٍ شَدِيدًا زَوْرًا الْقَدْرُ يَوْمٌ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا} [الأنفال: 19، 20] وَالْحَقَّ كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَاوَةِ { [الحاقة: 4/3]»¹⁷. ونستخلص من كلِّ ما سبق أنَّ الخطاب القرآني بكلِّ أساليبه يتضمَّن أسراراً عجيبة تدعو العاقل اللبيب إلى البحث والتأمُّل والتدبُّر والتذكُّر والتبصر، ومن بين تلك الأساليب نجد أسلوب الاستفهام يُبهِرُ العقول، ويجعل من القلوب تكاد تنفطر شملنة خطيرة الأمر المُستفهم عنه، وكلَّ استفهام يحتاج إلى استفهام عن السرِّ الذي يهدف إليه هذا الاستفهام، والغاية العظيمة التي يخلص إليها الأمر.

وأنَّ ورود أكثر من ألف ومئتي سؤال في القرآن الكريم يدلُّ على أنَّ حجة الله تعالى بالغة، وأنَّ معظم هذه الأسئلة عظيمة وتهويل لأمر المُستفهم عنه.

مراجع البحث وإحالاته:

1- ينظر: أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة: ص: 78، ضبط وتدقيق وتوثيق: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت.

هبت الدَّهَّانُ البَغْدَادِي (494 - 569 هـ = 1100 - 1174 م): سعيد بن المبارك بن علي الأنصاري، أبو محمد، المعروف بابن الدهان: عالم باللغة والأدب. مولده ومنشأه ببغداد. انتقل إلى الموصل، فأكرمه الوزير جمال الدين الأصفهاني. فأقام يقرئ الناس. تصانيفه كثيرة وكان قد أبقاها في بغداد، فطغى عليها سيل، فأرسل من يأتيه بها إلى الموصل، فحملت إليه وقد أصابها الماء، فأشير عليه أن يبخرها ببخور، فأحرق لها قسماً كبيراً أثر دخانه في عينيه فعمي! ولم يزل في الموصل إلى أن توفي. من كتبه (تفسير القرآن) أربع مجلدات، وشرح الإيضاح لـ أبي علي الفارسي (أربعون جزءاً، و (الدروس - خ) في النحو، بدار الكتب، مصوراً عن شهيد علي (2349 / 1) وعليه شرح له من تأليفه، و (الأضداد - ط) رسالة في اللغة (في نفاثات المخطوطات) و (النكت والإشارات على ألسنة الحيوانات) و (ديوان شعر) و (ديوان رسائل) و (العروض - خ)، ينظر: الأعلام، خير الدين بن محمود، الزركلي الدمشقي، 100/3، الطبعة الخامسة عشر - أيار / مايو 2002 م، دار العلم للملايين، بيروت. لبنان.

"3- البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، 4/ 433، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، 1376 هـ - 1957 م، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، القاهرة. الرَّائِدُ بَ الْأَصْدُفِ فَهْـنَاي: (502 - 000 هـ = 1108 - 000 م)، الحسين بن محمد بن الفضل، أبو القاسم الأصفهاني (أو الأصبهاني) المعروف بالراغب: أديب، من الحكماء العلماء. من أهل (أصبهان) سكن بغداد، واشتهر، حتى كان يقرن بالإمام الغزالي.

من كتبه (محاضرات الأدباء - ط) مجلدان، و (الذريعة إلى مكارم الشريعة - ط) و (الأخلاق) ويسمى (أخلاق الراغب) و (جامع التفاسير) كبير، طبعت مقدمته، أخذ عنه البيضاوي في تفسيره، و (المفردات في غريب القرآن - ط) وحلّ متشابهات القرآن - خ) و (تفصيل النشأتين - ط) في الحكمة وعلم النفس، و (تحقيق البيان - خ) في اللغة والحكمة، وكتاب في (الاعتقاد - خ) و (أفانين البلاغة). الأعلام للزركلي: 2/ 255.

5- المصدر نفسه: 4/ 403.

6- التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور: 30/ 432. الدار التونسية للنشر - تونس: 1984 هـ.

7 عبد الرحمن بن حسن حَبَنَكَة المِيدَانِي. البلاغة العربية. 56/ 1. الطبعة الأولى، 1416 هـ - 1996 م. دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت.

فواتيع محمد الرحيم

- 8- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، 132/8، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- 9- ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. محمد الأمين الشنقيطي. 430/7، تاريخ النشر: 1415 هـ - 1995 م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان.
- 10- السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، 270/10، تح: حسن عبد المنعم شلبي، الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2001 م، مؤسسة الرسالة - بيروت، وينظر بلفظ آخر: صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، 4/2187، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- 11- ينظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور: 26/317، 318.
- 12- قُتِبَتْ بِعَوُفَةٍ قَرَبَ الْمَدِينَةِ، اسمُ موضع، وبها قبر "أَبِي ذَرٍّ الْغِفَارِيِّ"، رضي الله عنهما الرَّبَّ بَدْعَةً. معجم ديوان الأدب، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين الفارابي، 1/236، تح: دكتور أحمد مختار عمر، مراجعة: دكتور إبراهيم أنيس، طبعة: مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، القاهرة، عام النشر: 2003 م.
- 13- المستدرک علی الصحیحین، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، 4/637، تح: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة: الأولى، 1411 - 1990، دار الكتب العلمية - بيروت،
- 14- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، 11/423، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج وتصحيح وإشراف على الطبع: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت، 1379 هـ. وينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العيني، 23/121، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- 15- التفسير القرآني للقرآن، عبد الكريم يونس الخطيب، 1/188، دار الفكر العربي - القاهرة.
- 16- ينظر: التحرير والتنوير: 29/113، 114.
- 17- ينظر: المصدر نفسه: 29/114.

جماليات الايقاع الصوتي في القرآن الكريم

الدكتور: المير بومدين

جامعة بشار- الجزائر

يتناول المقال ظاهرة الصوت اللغوي مفردا من ناحية وفي التركيب من ناحية أخرى واللغة العربية بكلماتها واستعمالاتها المختلفة قائمة على أصول ومبادئ، وكل لغة منها أخذت سمتا معيناً حسب قواعد خاصة، وهذه الأبنية اللغوية لها فلسفتها الخاصة التي لا تتوفر لأي لغة من لغات العالم، فهي تستجيب للاستفهام، وتجيّب السائل عنه، فكل أصل لغوي معلل بعلّة، ولم يبنّ اعتباطاً أو دون هدف⁽¹⁾ ويعد الصوت أصغر وحدة مشكلة للفظ والباعثة للإيقاع⁽²⁾ فهي تفرع السمع وتؤثر في المتلقي "وليس يخفى أن مادة الصوت هي مظهر الانفعال النفسي، وأن هذا الانفعال بطبيعته إنما هو سبب في تنوع الصوت بما يخرج منه مدّاً أو تَهْذُؤاً أو لِيناً أو شِدَّةً وبما يهيئ له من الحركات المختلفة في اضطرابه وتتابعه على مقادير تناسب ما في النفس من أصولها".⁽³⁾ وقد استغرق البحث عن جمالية الأصوات جهود الدارسين عامة والإعجازيين بخاصة إذ يحتل مستوى البنية الصوتية مرتبة المستوى الأساسي والموجه لبقية المستويات، لذا تنعكس خصائصه في المستويات اللغوية الأعلى، ولا يمكن تفسير خصائص المستوى الصوتي بحقائق من المستويات الأعلى في حين أن العكس ممكن".⁽⁴⁾

Résumé : Cet article s'intéresse au phénomène linguistique de façon individuelle d'une part et dans sa composition d'autre part. Par ses mots et ses utilisations diverses, la langue arabe repose sur des origines et des principes propres à elle. Autrement dit : chaque langage se spécifie par ses propres règles. Ces constructions linguistiques ont leur propre philosophie qui diffère de celles des autres langues du monde, du fait qu'elle répond au questionnement et propose la réponse. Chaque origine linguistique à ses préjugés et ses arguments, et n'apparaît pas arbitrairement ou sans but précis. Le son est considéré comme la

plus petite unité constructive et du rythme émis car il chatouille l'ouïe et influence le récepteur. Et comme on le sait, le son est le signe de la réaction psychologique. Cette émotion n'est que la raison de la diversité du son avec le prolongement ou la nasalité ou la douceur ou la gravité de la manière à créer de différents mouvements dans ses perturbations et sa succession selon des valeurs proportionnelles au souffle. les chercheurs ont pris beaucoup de temps et ont déployé d'énormes efforts dans l'étude de l'esthétique du son car ce dernier occupe en quelques sortes le niveau fondamental et orienté vers le reste des autres niveaux. Pour cela ses caractéristiques se reflètent dans les niveaux linguistiques supérieurs et on ne peut interpréter ces caractéristiques du niveau phonétique par des réalités du niveau supérieur mais l'inverse demeure possible.

تمهيد: المقصود بجماليات الإيقاع الصوتي أن يكون نسيج الأصوات في الكلام

مستحسنًا، لا ثقل فيه على اللسان، ولا تنافر في الأذان.

إن الأصوات تتسع للتعبير عن تجارب متباينة⁽⁵⁾ ويفترض البحث في القرآن الكريم والنثر عموماً ما يشبه ذلك أن نجد اختياراً لصورة تركيبية دون غيرها. وقد نجد أحياناً خروجاً على مألوف التراكيب، للمحافظة على جمال التكوين الصوتي، ولا مانع أن يكون لهذا الاختيار أو لهذا الخروج غايات أخرى (دلالية أو بيانية مثلاً) إلى جانب الغاية الجمالية الصوتية والتراكيب القرآنية وإن جرت على قوانين تركيب الجملة العربية إلا أنها تختلف بما اشتملت عليه من سحر البيان، ودقة الصنع وبديع الأحكام وما تتركه في النفوس من أثر تبدد به الظلام، وفي القلوب من أنوار تستنزل به الإلهام ومن ثم هي بعد ذلك في رقتها وسلاستها تبث سر الحياة في الإنسان، وهي في قوتها وشدتها ترك جبروت الظلام والطغيان، ذلك أنها للتراكيب كتبت ليقول كيه معاك: (آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَ لِمَن لَّدُنْ حَكِيمٌ خَبِيرٌ)⁽⁶⁾

الصوت القرآني: إن النص القرآني في استخدامه لبعض الأصوات وتكرارها يقصد إلى

تصوير بعض المواقف الإنسانية وتشخيصها تشخيصاً يشعرنا بما تحمله هذه الأصوات من

طاقات نغمية وشحنات إيقاعية بمقدورها إضفاء بعض الأجواء النفسية المؤثرة والظلال الموحية على المعنى.

ومن التوزيعات الصوتية صوت الهمزة في سورة الفرقان في قوله **يَعْلَلُ رَاَوْكَ إِن يَتَّخِذْ ذُنُوكَ إِلَّا هُزُوءًا هَذَا الَّذِي كُتِبَ عَلَيْكَ بِشَرِّ رَسُولٍ** (7).

إن استثمار معنى الانفجار يوضح سياق الآية وظلالها، فالآية تشير إلى انتظار المشركين الرسول صلى الله عليه وسلم انتظاراً مفعماً بالاستهزاء والسخرية فصوت الهمزة بمخرجه وصفته صور هذا المشهد تصويراً بارعاً، من خلال همزة «إذا» التي تحمل شحنة المفاجأة، ثم همزة **رَاَوْكَ** وكأن حرف الهمزة الانفجاري رسم معالم لقاء مفاجئ مشئوم، وقد صاحب هذا اللقاء غير المنتظر للرسول عليه الصلاة والسلام صوت الهمزة المتلاحق في **إِن يَتَّخِذْ ذُنُوكَ إِلَّا هُزُوءًا**، ثم يتوقف السياق لأن معالم صورة اللقاء اكتملت لتتقدم الهمزة من جديد لتبرز صورة إخراج الحقد الدفين الذي كان يعتلج في صدور المشركين الحاقدين على قائد البشرية فصوت الهمزة بوقفه وحسبه جسّد موقف الرؤية الذي يقتضي التوقف، ثم انفجار الهمزة صور بذاءة لسان المشركين، فكأن قول المشركين في الرسول صلى الله عليه وسلم «أهذا الذي بعث الله بشراً رسولاً» جاء نتيجة لحبس الحقد والكيد في قرارة أنفسهم ووقفه، ثم نفذ صبر هذا الغيظ فانفجر متدفقاً بأخبث عبارات اللقاء وأقبحها.

لنتأمل مواطن الهمزة في سورة الفرقان، والتي يمكن أن تمثل ملمحاً أسلوبياً

مهيماً. ومن هذه الآيات قوله تعالى:

أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا⁽⁸⁾
وَلَقَدْ صَرَّفْنَا بَيْنَهُمْ⁽⁹⁾ لِيَذَّكَّرُوا فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا⁽⁹⁾

وَأَذَاقَ يِلَ هَهُمْ أَسْجُدُوا لِرَحْمَنِ قَالُوا أَوَلَمْ نَكُنْ نَآمُرُكُمْ أَنْ تَعْبُدُوهُمْ نُفُورًا⁽¹⁰⁾
وبعد صوت الهمزة نجد صوت التاء في قَوْلِهِ تَعْلَى: لَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ أَكْتَبَهَا
فَهِيَ تَعْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا⁽¹¹⁾

إن حضور صوت التاء في هذه الآية بصفته ومخرجه حيث «يتكون هذا الصوت بأن يوقف مجرى الهواء وقفا تاما، وذلك بأن يلتقي طرف اللسان بأصول الثنايا العليا، ويرفع الحنك اللين فلا يمر الهواء إلى الأنف، يضغط الهواء مدة من الزمن ثم ينفصل العضوان انفصالا فجائيا محدثا صوتا انفجاريا»⁽¹²⁾ يشير إلى معنى الانفجار المسموع عند نطق الفعل «اكتبها» الذي يوحي بظلال التهمة المنسوبة إلى القرآن الكريم وإلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وهما منها بريثان، فصوت التاء بوقفه وإطلاقه جسده معنى تكلف الكتابة ومشقتها، فمعنى الاستنساخ واضح من تتابع التاء مرتين، ثم انفراده ليصور التهمة الثانية وهي تهمة الإملاء من خلال قرينة الفعل «تلى» وقد ساعد على تكوين هذه الدلالة حرف الباء المتواتر مرتين حيث ولد موسيقى قوية عنيفة.⁽¹³⁾

ومن أوضح سياقات حرف التاء كَقَوْلِهِ تَعْلَى: «السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا»⁽¹⁴⁾ فصوت التاء يوحي بهذا الاندفاع المصحوب بالانشقاق وهي صورة مرعبة تشير إلى هول هذا اليوم وفضاعته.⁽¹⁵⁾

ولعل في وصف مخرج هذا الصوت ما يوضح مقام الآية ويجليها، فقد وفق قدماء اللغويين في وصف الصوت الذي يحدثه حرف التاء إذ «الطاء والذال والتاء» من حيز واحد وهو ما بين طرف اللسان وأصول الثنايا وهي نطعية لأن مبدأها من نطح الغار الأعلى وهو وسطه يظهر فيه كالتخريز...»⁽¹⁶⁾ فعملية انشقاق السماء لاشك أنه يلزمها فعل الشدة والغلظة والقوة وهي نعوت مناسبة لصوت التاء عند خروجه.⁽¹⁷⁾

ولما أراد الله سبحانه وتعالى أن يصف حالة يعقوب عليه السلام وهو يتأسف على يوسف عليه السلام، وكانت هذه الحالة غريبة في نظر أبنائه لأنهم لم يسدّوا مكان يوسف، عبر عن هذه الحالة بكلمات غريبة كلها، فقال سبحانه وتعالى على لسانه: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْتَوُ تَذَكُّرُ يَوْسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا...﴾⁽¹⁸⁾ حيث أتى بأغرب ألفاظ القسم بالنسبة إلى أخواتها، فإن التاء أقل استعمالاً وأبعد عن أفهام العامة، والباء والواو أعرف عند الكافة وهي أكثر دورانا على الألسنة وأكثر استعمالاً في الكلام⁽¹⁹⁾

الكلمة المفردة: حين تقرأ اللفظة القرآنية، تتلمس دقة الوضع، فلا تقديم ولا تأخير كأنها خلقت لذلك خلقاً. إنك إذا طالعت جملة قرآنية، ودققت في مفرداتها "لا تحس فيها بكلمة تضيق بمكانها أو تنبئ عن موضعها أو لا تعيش مع أخواتها، حتى صار من العسير، بل من المستحيل أن تغير في الجملة كلمة بكلمة، أو أن تستغني عن لفظ أو أن تزيد فيها شيئاً."⁽²⁰⁾

ويستلم مدلول المفردة "أهم منبع للتعبير عن وظيفة إيقاعية، حين يؤهله تفرد المميز إلى احتلال مركز الثقل في السلسلة. فقد تنجح كلمة في التوغل إلى أعماق وجدان المتلقي فينفع على إثرها"²¹، ويمكن أن يندرج إيقاع الكلمة المفردة فيما نرى في مفهوم التبئير أي تولد مجموع وحدات من وحدة بؤرة تتبوء حيز النواة في التأليف، تستمد منها الجزئيات الخاصة بها مقومات وجودها، وتؤلف في المنحنى الدلالي الإيقاعي الهرم الذي يستقطب الأثر⁽²²⁾. ولعل التأمل في القرآن الكريم يجد لفظة غريبة هي من أغرب ما فيه وما حسنت في كلام قط إلا في موقعها منه⁽²³⁾، وهي كلمة "ضيئى" من قوله ﴿قُلْ لَّيْسَ إِلَهُ إِلَّا قُدْسٌ مَّعْهُ ضِيئٌ﴾⁽²⁴⁾

أي جعلكم لله البنات ولكم البنين، والضيئىَ في كلام العرب: الناقصة الجائرة، يقال: ضازه، يضيئه إذا نقصه حقه، ويقال ضأزه يضاؤه بالهمزة. وأجمع النحويون أن أصل ضيئى ضدُ وِزَى وحجتهم أنها نقلت من فُعَلَى إلى فَعَلَى أي من ضدُ وِزَى إلى ضيئى لتسلم اليك، قالوا أبيض فبهضم مثل أحمَرَّ وحمَرُّ وأصله بِيَضُّ فنقلت الضمة إلى الكسرة⁽²⁵⁾

ورأي بعض العلماء في ضيئى أنها لغات: طُيِّقَ لِيَزَى وضدُ وِزَى وضدُ وِزَى بالهمز، وضأزى على فعلى مفتوحة، ولا يجوز من هذا فإن القرآن إلا ما قرئ به وهو ضيئى بالياء غير مهموز. وإنما لم يقل النحويون إنها على أصلها لأنهم لا يعرفون في الكلام فعلى صفة، إنما يعرفون الصفات على فعلى بالفتح نحو سكرى وغضبي، أو بالضم نحو حبلى والفضلى. ومع ذلك فإن حسنهما في نظم الكلام من أغرب الحسن وأعجبه، ولو حاولت استبدالها ما صلح لهذا الموضع غيرها⁽²⁶⁾ فجاءت الكلمة، فاصلة من الفواصل ثم هي في معرض الإنكار على العرب، إذا وردت في ذكر الأصنام وزعمهم في قسمة الأولاد، فإنهم جعلوا الملائكة والأصنام بنات الله مع أولادهم البنات⁽²⁷⁾.

وقوله تعالى فلا سئتهم مَفْجَعًا عَذَابٍ رَ بَّكَ...⁽²⁸⁾ في سياق بيان الضعف البشري أمام جبروت الخالق تبارك وتعالى فأراد بيان ضعفهم أمام العذاب الخفيف القليل فأتى بكلمات كلها تتجه إلى إظهار الغرض وهو وصف العذاب بالقلّة فأتى ب (إن) التي تفيد التشكيك في وقوعه. وأتى بكلمة (المس) بدل الإصابة أو الحرق فهو دونها في المرتبة ودون الدخول⁽²⁹⁾. وكذلك كلمة (نفحة) مع تنوينها المشعر بضعف العذاب وحقارته⁽³⁰⁾، و(من) المفيدة للبعضية فلم يأتهم كل العذاب وإنما هي نفحة عابرة يسيرة من جزء صغير من العذاب. ثم لم يضاف إلى اسم دال على القهر والجبروت بل أضيف إلى أرق إسم دال على الشفقة وهو (رب) ثم أضيف الرب إلى مقرب محبوب وهو ضمير خطاب رسول الله⁽³¹⁾.

إن الكلمات كلها مسوقة إلى هدف واحد وهو وصف هذا العذاب بالقلة والضآلة والحقارة ليبين بالتالي أن المذنبين يندمون ويتأسفون على ما عملوا عند تعرضهم لنفحة بسيطة وكَلَيْتَ مِنْ مَّسَمِّتِهِمْ عَذَابُ اللَّهِ ³² لَدُنَّ عَذَابٍ رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ⁽³³⁾ وفي اختيار كلمة (حرث) لتشبيه النساء به دون الأرض أو الحقل أو الزرع وغيرها من المترادفات وذلك في قوله كَعَمَلِ خَرَّتْ لَكُمْ فَاتُوا حَمِيمٌ تَكْنِي شَيْئًا ⁽³⁴⁾ ولعل اختيار هذه اللفظة دون سواها لما فيها من لطف الكناية في ذلك التشابه بين صلة الزارع بحرثه وصلة الزوج بزوجه في هذا المجال الخاص. وبين ذلك النبت الذي يخرج الحرث وذلك النبت الذي تخرجه الزوج وما في كليهما من تكثير وعمران وفلاح. بينما هذه اللطائف لا تستفاد من كلمة (الأرض) إذ قد تكون جذباء لا تصلح لحراثة الزرع وكذلك الحقل فإنه لا يدل على عمل المالك فيه بل تدل الكلمة على شيء جاهز لا دخل فيه لبذر الحارث. ⁽³⁵⁾

بذلك نلاحظ أن القرآن الكريم يتناول من الكلمات المترادفة أدقها دلالة على المعنى وأتمها تصويرا وتشخيصا للصورة وأجملها وأحلاها إيقاعا ووزنا بالنسبة إلى نظائرها ومن هذا القبيل كلمة (أغطش) أَفَغِيَّ هَوْنُكَ تَعَالَى إِلَيْهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا ⁽³⁶⁾، هي مساوية من حيث الدلالة اللغوية لأظلم؛ ولكن (أغطش) تمتاز بدلالة أخرى من وراء حدود اللغة فالكلمة تعبر عن ظلام انتشر فيه الصمت وعم الركود وبدت في أنحائه مظاهر الوحشة. ⁽³⁷⁾ ولا يفيد هذا المعنى كلمة (أظلم) إذ هي تعبر عن السواد الحالك ليس غير.

وحينما يصف القرآن الكريم دعوة امرأة العزيز للنسوة-اللائي- تحدثن منتقدات مراودتها يوسف عن نفسه- إلى جلسة لطيفة في بيتها لتطلعهن فيها على يوسف وجماله فيعذرنها فيما أقدمت عليه. لقد قدمت هن في ذلك المجلس طعاما ولا شك. ولقد أوضح

القرآن هذا ولكنه لم يعبر عن ذلك بالطعام فهذه الكلمة إنما تصور شهوة الجوع وتنتقل بالفكر إلى المطبخ بكل ما فيه من ألوان الطعام وروائح وأساببه ولكن بماذا يعبر إذن؟ وأين في اللغة الكلمة التي تؤدي معنى الطعام ولا تمس الصورة بأي تعكير أو تشويه؟ لقد أبدع القرآن لذلك تعبيراً عجيباً رائعاً بحسب ما قاله: «أَرَسَدَ لَيْمَهُنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكاً...»⁽³⁹⁾ (متكاً) كلمة تصور من الطعام ذلك النوع الذي إنما يقدم تفكها وتبسطاً وتجميلاً للمجلس وتوفيراً لأسباب المتعة فيه⁽⁴⁰⁾ حتى إن الشأن فيه أن يكون الإقبال عليه في حالة من الراحة والانتقاء⁴¹. ولعلها أدركت بغريزتها النسائية ما سيؤول إليه أمرهن فاخترت هذا المتكاً مما يحتاج إلى سكون تحت دة متهن س كيناً⁽⁴²⁾.

وأحياناً يكون الاختيار للكلمة في مكان دون أماكن ويستبدل بها غيرها لسر لطيف بالرغم من كون الموضوع واحداً. لكن الكلمة المختارة تعطي مدلولاً خاصاً لا يوفيه حقه إلا استعمال الكلمة القرآنية المختارة فمثلاً: جاءت الملائكة بالبشرى لذكريا عليه السلام ببيحيى، وأيضاً جاءت بالبشرى للسيدة مريم العذراء بالمسيح عليه السلام. لكن وضع المبشرين مختلف، وتلقي الخبر منهما يكون له رد فعل يغير ما في نفس الآخر، واستغراب كل منهما يكون لجانب أشد التصاقاً بحاله ووضعه.⁽⁴³⁾ قال زكريا عليه السلام عندما جاءته قالَ رَبُّ أَنَّى يَكُونُ لِلْبَشْرِى غَلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ⁽⁴⁴⁾ وقالت مريم عليها قَالِ السَّلَامُ عِنْدَمَا جَاءَتْهُ الْبِكُورَى: لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْ سَنِي بِشَرْ⁽⁴⁵⁾

ورد في كلام زكريا عليه السلام لفظ الغلام وهو الموافق والمطابق لحاله لأنه رجل تزوج وامرأته عاقر فكانت الكلمة التي تؤدي الغرض ووجه الاستغراب هي كلمة (غلام).⁽⁴⁶⁾

أمّا مريم عليها السلام فالتعجب في جانب آخر إذ أنها عذراء ولم يمسها بشر ولم تك بغيا، فالغربة والمعجزة أن تلد وهي عذراء لها هي كلمة (ولد). فسبحان الذي أحاط علمه
 ٱلْبَسَرَ ٱلْعَلَمَ مُمْكِنًا لَهَا ٱلْدَقَّ وَهُوَ ٱلْدَلَطُ يَفُ ٱلْخَبِيرَ. الآية.

وللمفردة القرآنية خصائص كثيرة نذكر أهمها: (47)

- تلاؤم نسيجها الصوتي، وجمال وقعها في السمع، وخلوها من التنافر.

- استغلالها الجرس الموسيقي، وما تحويه من ظلال للمعاني في إثراء معنى الكلمة،

والإيحاء بمضمونها قبل أن يوحى مدلولها اللغوي به. ومن أمثلة ذلك:

﴿وَاللّٰىقُولِ ٱلْفَعْلَ ٱلْعَسَ عَسَ وَٱلصُّبْحَ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ (48) فالتأمل في كلمتي

«عسس» و«تنفس» يشم رائحة المعنى قوية دون حاجة إلى الرجوع إلى معجم.

﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا تَعَالَى ٱلْكُفْرُ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنفِرُوا فِي سَبِيلِ ٱللّٰهِ أَتَأْقَلْتُمْ إِلَى

ٱلْأَرْضِ﴾ (49) فقد اشتمل على أداء فني قام به اللفظ «أتأقَلْتُمْ» بكل ما يتكون من حروف

وبصورة ترتيب هذه الحروف، وحركة التشديد على الحرف اللثوي الثاء، والمد بعده ثم

مجيء القاف الذي هو أحد حروف القلقة، ثم التاء المهموسة، والميم التي تنطبق عليها

الشفتان، ويخرج صوتها من الأنف... هذا بالإضافة إلى ما يشعر به البطء في نطق الكلمة ذاتها

من حركة بطيئة موجودة من المتشاكل.

قوله ﴿يُدْعَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِلَى جَهَنَّمَ دَعَا﴾ (50) حيث تصور يُدْعَوْنَ. دَعَا» مدلولها

بجرسها وظلها جميعا. والدعُّ هو الدفع في الظهر بعنف، وهو في كثير من الأحيان يجعل

المدفوع يخرج صوتا غير إرادي فيه عين ساكنة، يكون في جرسه أقرب ما يكون إلى جرس

الدع (51)

أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا مِّنْهُ لِيُظْهِرَ فِي يَوْمِ نَحْشٍ مُّسْتَمِرٍّ تَنْزِعُ النَّاسَ كَمَا نَهَّيْتُمْ
أَعْجَازُهُمْ نَخْلُفُ مِنْقَعَهُمْ رِيحًا مِّنْهُ لِيُظْهِرَ فِي يَوْمِ نَحْشٍ مُّسْتَمِرٍّ تَنْزِعُ النَّاسَ كَمَا نَهَّيْتُمْ
الأرض، ولم تعد إلا عمداً قائمة على سطحها، فكأنها قلعت من قعرها⁽⁵³⁾

- اعتدالها في التركيب والوضع حتى جاءت في معظمها من أعدل التراكيب، وهو
الثلاثي الذي يبدأ بحرف، وينتهي بحرف، ويتخذ من الحرف الثالث وصلة بين الحرفين.
ويقل كثيراً في القرآن الكريم التركيب الرباعي، حيث لا يكاد يبلغ بضع عشرات من
الكلمات، ويخلو تماماً من التركيب لظماسي إلا ما كان من لفظ عُرِّبَ⁽⁵⁴⁾

- خلوها من اللفظ الغريب المستنكر، أو الوحشي المستكره، مما جعلها قريبة إلى
الأفهام، يبادر معناها لفظها إلى القلب، ويسابق المغزى منها عبارتها إلى النفس.⁽⁵⁵⁾ وكما
يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني: «وأنت تقرأ السورة من السور الطوال فلا تجد فيها من
الغريب شيئاً. وتتأمل ما جمعه العلماء في غريب القرآن فترى الغريب منه -إلا في القليل- إنما
كان غريباً من أجل ﴿وَتَعَارَىٰ فِيهِ جَمَلٌ﴾⁽⁵⁶⁾ ومثل ﴿فَاصْ دَعُ﴾⁽⁵⁷⁾
بِمَا تَوَمَّرُ⁽⁵⁸⁾، دون أن تكون اللفظة غريبة في نفسها»⁽⁵⁹⁾. وحين ترد في القرآن كلمة غريبة،
أو لفظة شديدة فإنها تكون مطلوبة في محلها، محمودة لوقوعها موقع الحاجة في وصف ما
يلائمه، كقوله تعالى في وصف يوم ﴿يَوْمَ الْقِيَمَةِ: عَبَّوْا قَمَ طَرِيراً﴾⁽⁶⁰⁾. فهي هنا محمودة
في موقعها، مطلوبة في سياقها، لتبعث في النفس إيماءات ممتزجة بالخوف والقلق
والاضطراب.

- تلاؤم حركاتها في الوضع والتركيب، وجريها مجرى حروفها في أمر الفصاحة،
وتهيته بعضها لبعض، ومساندة بعضها بعضاً. حتى إن الحركة ربما كانت ثقيلة في نفسها
لسبب من أسباب الثقل أيا كان، أو ربما كانت غير مستساغة في الكلام، فإذا هي استعملت
في القرآن رأيت لها شأنًا عجيباً، ورأيت أصوات الأحرف والحركات التي قبلها قد مهدت لها

حتى جاءت متمكنة من موضعها، وكانت في هذا الموضع أولى الحركات بالخفة والروعة.⁽⁶⁰⁾ ومن ذلك لفظة (النذر) جمع نذير. فإن الضمة ثقيلة فيها لتواليها على النون والذال معا، فضلا عن صعوبة الرء ونبوّه في اللسان، وخاصة إذا جاء فاصلة للكلام. ولكن هذه اللفظة جاءت في القرآن على العكس ﴿وَلَقِيلُوا لَا تَتَكَلَّمْ إِنَّهُمْ يُكَلِّمُونَ بِالْحَقِّ بَطْشًا تَنَادُّوا رَوَّابًا﴾⁽⁶²⁾. تأمل موضع القلقة.

• إيقاع المعاني المفردة

-التناسب بواسطة الطباق

الطباق هو تقابل العناصر اللغوية الفردية، ولئن اشترط معظم البلاغيين في الطباق أو المطابقة⁽⁶³⁾ الجمع بين المتضادين.⁽⁶⁴⁾

وقد يهمننا من أمر الطباق تتبع البنى المتقابلة وكيفية انسجامها إيقاعيا.

وأول ملمح من ملامح التضاد الإيقاعي المتولد بين طرفي البنيتين الإيقاعيتين

قَوْلُهُمْ أَتَى الدَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى⁽⁶⁵⁾ فتم الطباق في هذه الآية بين :

الذكر # الأنثى

فالآية كما يبدو لنا اتخذت من تقابل وحدتين إيقاعيتين. وقد ناسب الإيقاع بنغمته

الصاعدة في (الأنثى) دلالة التخالف بين الطرفين من حيث الكم. إذ نلمح تفاوتاً إيقاعياً بين

العنصرين التاليين :

الذكر ال / ذ - / ك - / ر

الأنثى ال / أن - / ثى /

ولعلنا هذا الامتداد الصوتي الطويل في (ر / ثى) أبرز إيقاعاً صوتياً وأحدث جرساً

رناناً.

ومن هذا النمط نجد قوله تعالى (الآخرَ تَأْوُلِي) ⁽⁶⁶⁾ فالتخالف الدلالي أحدث تخالفا إيقاعيا مناسبا لمقام الملك، أي الله ملك الدنيا والآخرة والمتصرف في الدنيا والآخرة فهو الذي شاء ما كان ولم يشأ لم يكن ⁽⁶⁷⁾ وذلك ما نلمحه من خلال الزوجين المتميزين وهما:

الآخرة # الأولى

ولعل البنية المقطعية للطرفين ناسبت المضمون. فالآخرة لازمت البنية الإيقاعية المتكونة من مقاطع مفتوحة وهي (أ - / أ - / خ - / ر - / ة -) توحى بهذا الإيقاع المفتوح من حيث المدة المستغرقة أثناء نطقها.

"والأولى" لازمت بتشكيلتها الإيقاعية المتكونة من مقاطع مغلقة وهي: (أ - / أو - / ل -) معنى الدنيا السريعة الضيقة. وحتى أثناء النطق بها لا تستغرق وقتا طويلا. ومن النماذج المعبرة حقا عن تناسب البنية اللغوية إيقاعيا، وصوتيا ودلاليا، قوله تعالى

وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ بَكَى وَهُوَ أَهْمَمَاتٌ وَأَحْيَا ⁽⁶⁸⁾

إن مبدأ المغايرة بين طرفي البنيتين الإيقاعيتين يتضح جليا من خلال طبيعة البنية المقطعية المتطابقة، ومن خلال البنية الإيقاعية، وذلك ما نبينه في الشكل التالي:

على المستوى الأفقي:

أضحك # أبكى

أمات # أحيا

أما على المستوى العمودي فنجد:

أضحك # أمات

أبكى # أحيا

من الشكل الذي بين أيدينا نلمح تداخلا بين نظامين إيقاعيين وهما التضاد على المستوى الأفقي، والمماثلة التامة على المستوى العمودي بين عناصر هذه التشكيلة الإيقاعية.

وآخر النماذج المعبرة عن التقابل بين عنصر وضده، قوله تعالى :

وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ (69)

نلاحظ في هذه الآية تماثلا تاما بين الوجدتين الصوتيتين هو الذي ساعد الإيقاع على

الظهور والبروز. ويمكن أن نبرهن على التماثل المقطعي العجيب لهذين الطرفين :

أغنى # أقنى - آع / نى # آق / نى

وجملة الأمر أن تقابل البنئ المتماثلة والمتشابهة إيقاعيا وصوتيا في سورة النجم جاء

مناسبا في أغلب الاحيان لعالمين هما قطبا الصراع الدائر بين المؤمنين والمشركون. فمظاهر

التناسب والتضاد قد تتضافر في الخطاب لتمثل بنية إيقاعية متناسبة من حيث نمطي

الاختلاف والاتلاف.

-الإيقاع المقطعي : تختلف الأصوات الكلامية في أية لغة من حيث قوة إسماعها من صوت

إلى آخر وبدون هذا الاختلاف بين قوة إسماع الأصوات، لما أمكن التمييز بين بعضها، ولما

أمكن التفاهم أيضا. (70)

والمقاطع الصوتية كما هو معروف في اللغة العربية " نوعان : متحرك " open "

وساكن " closed " والمقطع المتحرك هو الذي ينتهي بصوت لين قصير أو طويل أما المقطع

الساكن فهو الذي ينتهي بصوت ساكن " (71)

وإذا أردنا تتبع الإيقاع المقطعي في سورة النجم وجب علينا تقسيم بعض الوحدات

الصوتية إلى مقاطع صوتية، وذلك بتحديد طرفي الكلمة ولعل السبب وراء صعوبة تحديد

معالم الكلمة أثناء التحليل المقطعي هو اختلاف اللغويين المحدثين في ضبط معنى المقطع

وتعريفه تعريفا دقيقا قد يزيل عقبات رسم معالم الكلمة. (72)

إذ سبيلنا في تحديد أنماط المقاطع الواردة في سورة النجم يستند أساسا إلى المقاطع الأكثر بروزا وتميزا من الناحية الصوتية.

ومن أحسن استعمالات المقاطع الصوتية في سورة النجم قوله تعالى: وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (73).

يبين التحليل المقطعي لهذه الآية ما يلي :

وَنَ - نَ / نَجْ - مَ - لَ - ذَا / هَ - وِ - يَ /

نلفي عدد مقاطع هذه الآية يرقى إلى ستة مقاطع، توزعت على أربعة مقاطع مفتوحة ومقطعين مغلقين.

ولتصوير قسم الله عز وجل بالنجم اعتمدت الآية على المقاطع المفتوحة المناسبة لهذا القسم المفتوح الدائم، ويلاحظ بشكل خاص الامتداد الصوتي في (ذَا -

وقد أحسن النص القرآني استخدام المقاطع المغلقة استخداما بديعا حيث نلفي تتابعها تتابعا يجسد هذا القسم ولاسيما المقطع (نَجْ -) الذي يوحي بهذه القوة والعظمة.

وزاد من جمال هذا المقطع حرف النون المكرر حيث " يتكون صوت النون بأن يجعل طرف اللسان متصلا باللثة، فينسد مجرى الهواء، وينخفض الطبقة نحو الجدار الخلفي للحلق، فينسد التجويف الفموي، وينفتح التجويف الأنفي، ويغير الهواء مجراه، ويخرج هواء صوت النون... " (74) ولعل في تتابع النون ما يصور تتابع القسم وتلاحقه إلى يوم البعث.

ومن النماذج الأكثر بروزا من الجانب المقطعي مَقُولُهُ تَعَالَى: (صَاحِرٍ - بُكْمٍ - وَمَا غَوَىٰ) (75).

إذا تأملنا هذه الآية ألفيناها نسجت من تعاضد المقاطع المفتوحة الطويلة والقصيرة لتبين أن النبي صلى الله عليه وسلم هو المقسم عليه.

ظَلَّ - لَ - لَ - صَاحِرٍ - بُكْمٍ - وِ - مَا - غَ - وِ - يَ /

بلغ عدد مقاطع هذه الآية إحدى عشر مقطعا، منها أربعة مقاطع مفتوحة طويلة ومقطعين مغلقين وباقي المقاطع قصيرة.

وخلق بالملاحظة أن المقاطع المفتوحة استطاعت أن توصل هذه الشهادة للرسول صلى الله عليه وسلم هو المقسم عليه بأنه راشد تابع للحق ليس بضال⁽⁷⁶⁾

وأنسب مقطع لهذا القسم المقطع المغلق (ض ط). وقد اختار الله سبحانه وتعالى لهذا الموقف حرف اللام لما فيه من وضوح سمعي، ويتم نطقه " بأن يتصل طرف اللسان معقوفا للداخل بالثة بحيث يسمح للهواء بأن يمر من أحد جانبي اللسان، أو من كليهما معا وتضيق المسافة بين الوترين الصوتيين ضيقا شديدا، يسمح بمرور الهواء بينهما ويخرج الصوت مجهورا، وينخفض مؤخر اللسان بعيدا عن الطبق، فتضيق غرفة الرنين ويخرج الصوت مرققا، ويرتفع الطبق نحو الجدار الخلفي للحلق فينسد التجويف الأنفي، وينفتح التجويف الفموي، ويخرج هواء صوت اللام من الفم"⁽⁷⁷⁾

وتواصل السورة في هذا المشهد العظيم بهذا المنحى الإيقاعي والنغمي للألفاظ فأَوْقُولُ لِلَّهِ: (عَبْدَ هِ مَ أَوْ حَى).⁽⁷⁸⁾

هـ - / و / حى / - / لى / ع ب ط / - / هـ / - / ما / أ - / و / حى / .

إن هذا التقطيع الصوتي لهذه الآية قد يلامس سر جمال هذه اللوحة الحية المتحركة من خلال هذا التوزيع المقطعي الرائع حيث نلني عدد المقاطع يرقى إلى أحد عشر مقطعا. توزعت المقاطع القصيرة المفتوحة انطلاقا من بداية الآية / ف - / ووسطها / ل - / وآخرها / ه - / .

لِ / نَ / إِلَ / آسَ / ءُ / نَ / سَ - مَ / مَ / يَ / أَ - نَ / تَ / مَ / كَمَ / أَ -
 نَ / لَ / مَ - نَ / لَ / نَ / نَ / إِلَ / لَ / يَ / تَ / لَ / لَ / لَ - ظَ / ظَ - نَ / تَ - هَ / أَ
 نَ / قَ - دَ / هُمَ / نَ / أَبَ / مَ / لَ /

عبرت تعبيراً موحياً عن صفة الإفتراء والكفر. (82)

وأبرز وجه في هذه المقاطع ظاهرة التتابع في كل من :

(س س م م يَ / أَ - نَ / تَ / مَ / مَ - نَ / لَ / لَ - نَ / يَ - نَ / إِلَ / لَ -
 ظَ / ظَ - نَ / لَ - بَ /)

حيث نلاحظ تكرار صوت النون ست مرات، وذلك لما فيه من غنى مناسبة لهذا المقام
 في حديث رد المولى على الكفار فيما ابتدعوه وأحدثوه من الكذب من عبادة الأصنام وتسميتها
 آلهة. (83)

وقريب فَلَ / لَ / يَ / سَ / بَ / قَ / لَ / مَ / تَ / لَ / لَ / عَ / نَ / ذَ / كَ / رَ / نَا / وَلَمْ / يَ / رَ / دَ / إِلَّا /
 الْحَيَاةَ الدُّنْيَا. (84) تسهم المقاطع المغلقة في الآية ها هنا في تبيان دلالة الابتعاد عن الذي
 أعرض عن الحق وهذا ما يوضحه التشریح المقطعي :

فَ - / أَ - عَ / لَ - عَ - نَ / لَ - نَ / تَ - / وَلَ / لَ / عَ - نَ / لَ / كَ / لَ - /
 نَا / وَ - لَ - مَ / يَ - / دَ / لَ / لَ / لَ / لَ - / يَا / ة - دَ / دَ - نَ / يَا / .

الملاحظ على هذه الآية أنها تضمنت تتابع المقاطع المغلقة (أَ عَ / لَ - عَ - نَ /
 مَ - نَ /) إذ يشعرنا حرف العين بهذا الإيقاع المتصاعد وقد يكون لاختياره لهذا المقام مناسبة
 ظاهرة لأنه من الحروف المجهورة، ويتم ذلك " بان تضيق المسافة بين الحلق ولسان المزمار،
 وتنبوء لسان المزمار إلى الخلف، مع السماح لمرور الهواء محدثاً احتكاكاً مسموعاً، وتضيق

المسافة بين الوترين الصوتيين ضيقا شديدا، يسمح بمرور الهواء بينهما يخرج الصوت مجهورا⁽⁸⁵⁾

وتختتم هذه اللوحة المتناسقة بقوله تعلل نجداً والله واعدوا⁽⁸⁶⁾.

إن معاينة المقاطع المشكلة لهذا النسيج اللغوي يوضح مايلي:

فَسَّ / جُ - / دُوَّ / لِ لَّ / لا / وَّحْ / بْ - / دُ - و /

نلمح من خلال هذا التشريح المقطعي أن مجمل عدد المقاطع بلغ تسعة مقاطع، منها ثلاثة مقاطع طويلة مفتوحة وهي (دو / لا / دو /) المعبرة بامتدادها الصوتي عن معنى السجود الذي لا يكون إلا لله. في مقابل هذه المقاطع نجد ثلاثة مقاطع مغلقة:

هَ سَ / لِ لَّ / وَّحْ) مجسدة لمعنى الأمر حيث المولى عز وجل يأمر عباده بعبادته وتوحيده⁽⁸⁷⁾ والدليل على صحة هذه الدلالة حرف اللام المتتابع في شكل ثنائي هكذا (لِ لَّ) وهو صوت "صامت مجهور منحرف" (جانبى)⁽⁸⁸⁾.

إن النماذج التي قدمناها من سورة النجم تغني عن إبراز الدور الجمالي والفني للمقاطع الصوتية، ولا نجاوز الصواب إذا اعتبرنا أن لتنغيم الآيات قيمة فنية لا تنكر وفضل لا يحدد. وهذا ما أقره بعض اللغويين المحدثين بقولهم : "إن النغمة أو التنغيم أي المنحنى البياني الذي يسجله الصوت، يختلف في الواقع اختلافا ملحوظا حسب المعنى والخطاب فالتنغيم دال إذن أي أنه يقوي هذه الاختلافات، لتبين بشكل أحسن اختلاف المدلولات،..."⁽⁸⁹⁾

كما يمكن أن نعتبر التنسيق الموسيقي للمقاطع الصوتية وكيفية تداخلها وتناسقها ملمحا من ملامح الإعجاز الإيقاعي في القرآن الكريم، لأن "موسيقى القرآن داخلية تتخلل الكلام كله، وتنظم جميع أجزائه، كلماته وحروفه، مع مراعات التناسب بين نوع النغمة وصفتها، والفكرة أو الموضوع أو المشهد الذي تعبر عنه الآيات"⁽⁹⁰⁾.

- 1- عبد الغفار حامد هلال، أصوات اللغة العربية، مكتبة وهبة القاهرة ط3 1996 ص 165
- 2- الرافي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي بيروت 2005
- 3- جعفر دك الباب، مجلة "الموقف الأدبي" مدخل إلى اللسانيات العامة والعربية، المنهج الوصفي الوظيفي، العددان 135 136، دمشق 1982 م. ص 48
- 4- حسن عبد الجليل يوسف، التمثيل الصوتي للمعاني، دار الثقافة للنشر، القاهرة، ط1، 1998، ص 07
- 5- عبد الجليل عبد الرحيم، لغة القرآن الكريم، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ط1، 1981، ص 10، 11
- 6- سورة هود الآية 1
- 7- سورة الفرقان الآية 41 .
- 8- سورة الفرقان الآية 43
- 9- سورة الفرقان الآية 50.
- 10- سورة الفرقان الآية 60.
- 11- سورة الفرقان الآية 05.
- 12- محمود السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي دار النهضة العربية ط6 بيروت، ص 168.
- 13- أحمد مختار عمر لغة القرآن دراسة توثيقية فنية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت 1993 ص 65
- 14- سورة الفرقان الآية 25.
- 15- علي السيد يونس، جماليات الصوت اللغوي دراسة لغوية نقدية دار غريب، مصر 2002 ص 17، 18
- 16- ابن يعيش، شرح المفصل، المجلد الثاني، الجزء العاشر، ص 125.
- 17- عبد الجليل عبد الرحيم، لغة القرآن الكريم ص 63
- 18- سورة يوسف الآية 85.
- 19- مصطفى مسلم مباحث في إعجاز القرآن، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة د ت ص 197
- 20- أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، مكتبة نهضة مصر، ط3، 1950، ص 105.
- 21- مثال ذلك وقع الكلمات: "الصاخة"، "القارعة"، "تنفس في سياقها"، (السور: "عبس، القارعة، التكوير") ينظر/ سيد قطب التصوير الفني، ص 78، 77 وأحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، ص 66.
- 22- البنية الإيقاعية في سورة الواقعة، نعيمة زواخ، مخطوط ماجستير، جامعة الجزائر. 2000-2001 ص 123

- 23- مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، دار المنارة للنشر والتوزيع جدة د.ت، ص 197.
- 24- سورة النجم الآية 22
- 25- علي السيد يونس، جماليات الصوت اللغوي، ص 89
- 26- مصطفى مسلم، في إعجاز القرآن، ص 197.
- 27- المرجع نفسه.
- 28- سورة الأنبياء الآية 46.
- 29- علي السيد يونس جماليات الصوت اللغوي ص 91
- 30- نفسه ص 93
- 31- مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، دار المنارة جدة ص 128.
- 32- مصطفى مسلم، نفسه، ص 101
- 33- سورة الأنبياء الآية 46.
- 34- سورة البقرة الآية 223.
- 35- علي السيد يونس، جماليات الصوت اللغوي، ص 109
- 36- سورة النازعات الآية 29.
- 37- علي السيد يونس، جماليات الصوت اللغوي، ص 110
- 38- أجمد مختار عمر، لغة القرآن، ص 88
- 39- سورة يوسف الآية 31.
- 40- مصطفى مسلم المرجع نفسه ص 130.
- 41- مصطفى مسلم نفسه ص 135
- 42- سورة يوسف الآية 31.
- 43- عمر السلامي، الإعجاز الفني في القرآن، نشر وتوزيع مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، ط 1، 2000 م، ص 56
- 44- سورة آل عمران الآية 40.
- 45- سورة آل عمران الآية 47.
- 46- مصطفى مسلم المرجع السابق ص 131.
- 47- محمد بركات حمدي أبو علي، دراسات في الإعجاز البياني، دار اوائل للطباعة والنشر، عمان ط 1 2000 ص 286
- 48- سورة التكوين الآيتان 17. 18.

- 49- سورة التوبة الآية 37.
- 50- سورة الطور الآية 13.
- 51- التعبير الفني في القرآن / 181، 182.
- 52- سورة القمر 20.19.
- 53- لـحمد مختار عمر لغة القرآن دراسة توثيقية فنية عالم الكتب القاهرة 1991 ص 176.
- 54- إعجاز القرآن للرافعي ص 229.
- 55- ينظر مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن البلاغة النبوية، دار الاصاله، الجزائر، 2005، ص 121
- 56- سورة البقرة الآية 94.
- 57- سورة الحجر الآية 94.
- 58- الجرجاني دلائل الإعجاز في علم المعاني تح : محمد رشيد رضا دار المعرفة بيروت ص 360.
- 59- سورة الإنسان الآية 10.
- 60- عمر السلامي، الاعجاز الفني في القرآن، ص 92
- 61- محمد بركات احمد أبو علي، دراسات في الإعجاز البياني، ص 287
- 62- سورة القمر الآية 36.
- 63- مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، دار المنارة للنشر والتوزيع جدة د. ت. ص 197.
- 64- المرجع نفسه.
- 65- سورة النجم الآية 21
- 66- سورة النجم الآية 25
- 67- ابن الكثير تفسير القرآن العظيم ص 326
- 68- سورة النجم 43-44
- 69- أي ملك عباده المال وجعله لهم قنية مقيماً عندهم لا يحتاجون إلى بيعه، فهذا تمام النعمة عليهم، وعلى هذا يدور كلام كثير من المفسرين، منهم أبو صالح ابن جرير وغيرهما، وعن مجاهد، (أغنى) أعطى و(أقنى)، رضي. وقيل معناه أغنى نفسه وأفقر الخلاق إليه قال الحضرمي بن لاحق، وقيل اغنى من شاء خلقه، وأقنى أي أفقر من شاء منهم، أنظر ابن الكثير، تفسير القرآن العظيم 331.

- 70- حسام البهنساوي، علم الأصوات، ص 147.
- 71 - إبراهيم أنيس، الاصوات اللغوية، ص 159، 160
- 72 - علي السيد يونس جماليات الصوت اللغوي ص 115
- 73- سورة النجم الآية 01
- 74- حسام البهنساوي، علم الاصوات، مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة، ط1، 2004، ص 72
- 75- سورة النجم الآية 2
- 76- ينظر علي السيد يونس، جماليات الصوت اللغوي، ص 116
- 77- حسام البهنساوي علم الأصوات، ص 71
- 78- سورة النجم الآية 11
- 79- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، قدمه عبد القادر الأرناؤوط، دار الفيحاء، دمشق، السلام الرياض، ط1، 1994، المجلد 4، ص 319
- 80- سورة النجم الآية 23
- 81- ينظر علي السيد يونس، جماليات الصوت اللغوي ص 118
- 82- ابن كثير تفسير القرآن العظيم ص 325
- 83- ابن كثير تفسير القرآن العظيم ص 325
- 84- سورة النجم، الآية 29
- 85- حسام البهنساوي، علم الأصوات. ص 80
- 86- سورة النجم الآية 62
- 87- ابن كثير -تفسير القرآن العظيم. ص 332
- 88- محمود السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، ص 186
- 89- جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الوالي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1986، ص 90.
- 90- محمد المبارك، دراسة أدبية لنصوص القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط4، بيروت لبنان 1973 م، ص 156

سيمائية اللون في القرآن الكريم

دراسة وصفية تحليلية

الأستاذ: هارون مجيد

جامعة الشلف - الجزائر

إن دراسة التخفي اللوني في القرآن تسوقنا إلى دراسة سيميولوجية اللون في اللغة العربية، ومنه الإلمام بالمفاهيم الأولية لهذا العلم انطلاقاً من الكشف عن دلالة الألوان المتضمنة في ألفاظ مقنّعة تمثل وجهاً من أوجه الإعجاز الربّاني، فعمدنا إلى استخلاص أصداف من الكلمات المنتقاة من لدن القرآن الكريم عن طريق استجلاء جوهرها وإجلاء لؤلئها ككلمة: مدهامتان للدّهان، أحوى...، كما سلطنا النظرة السيميائية على ألفاظ تُوحي إلى الجمال الذي يقودنا بدوره إلى الألوان كالبهجة للزينة والزخرف...، فبهرنا تنوع دلالات اللونية بين إيجابية وسلبية تعاللم ياق الذي وردت فيه كالنور والظلام كل منهما احتضن دلالة الأصلية التي يتفرّد بها؛ فالنور له دلالة الإيجابية والظلام له دلالة السلبية التي تحمل معها بعض الألوان ضمنياً.

Résumé : L'étude de la chromatographie furtive dans le Saint Coran, nous mène à faire une étude sémiologique de la couleur dans la langue arabe et de la connaissance des concepts préliminaires de cette science. En partant de la signification des couleurs contenues dans des mots convaincants qui représentent un aspect du miracle du Seigneur, nous avons pris la résolution d'extraire quelques mots du Saint Coran à travers l'élucidation de leur essence. Exemple : modhamatan " مدهمتان " eddihan " الدهان " Ahwa " أحوى " en plus, nous avons essayé d'analyser sémiotiquement certains mots qui suggèrent la beauté, qui à son tour entraîne l'enthousiasme, l'ornement, et la décoration... Nous étions éblouis par la diversité des connotations chromatiques positives et négatives selon le contexte dans lequel elles se trouvent, comme (la lumière et l'obscurité). Chacun de ces deux contextes étreint sa signification originale. Alors, la lumière a une signification positive, tandis que l'obscurité a une signification négative qui porte implicitement d'autres couleurs.

سيمياء اللون في القرآن الكريم

تمهيد: القرآن كتاب عزيز وكثر إبريز معجز للإنسان لللسان، فيه تنصب كل الأسرار وتتمحور جل الأقدار فيه تاريخ ما قبلنا وسيرة ما بعدنا، "فهو كتاب الكون والكون صفحته الواسعة، فكل ما يحتويه الكون معروض في القرآن بأفقه وأنواعه وأجناسه وأقسامه ووكلياته، وحركته الأثبة، وحوادثه المتكررة؛ فإذا كان في الكون أشياء وأشياء ما تزال مجهولة لا تعرف عنها العقول والأفكار ولا يعرف عنها العلم ولا نظريات العلم التي تتزاو لها العقول والأفكار شيئاً حتى اليوم، فلم لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى القرآن كتاب الكون؟"¹.

هذا تساؤل مهم بالنسبة لدارس القرآن، فحتى الآن لا تزال كثير من الأمور غامضة غير بادية للعيان تختفي وتتوارى بين طيات القرآن؛ فلم لا تكون الألوان من هذه الأسرار التي لا يعلمها إلا الله سبحانه وتعالى؟ إذ ورد ذكرها في أكثر من موضع في كتابه العزيز، فمن بديع خلقه عز وجل أن جعل للإنسان كل ما يبهج قلبه ويسر ناظره ولا يكون هذا إلا إذا حُلِّيَّ كل ذلك بالألوان، ألوان الطبيعة وألوان الروح البشوية. لم يكن للإنسان ذوق وحس بما حوله لا يستطيع التدبر في ملكوت الله فبدون لون لا تكون بهجة، كما أن الطير يكلون بدون لحن، فزخرف الله للإنسان الكون كله جباله ووهاده، طيوره وأزهاره، مائه وسماؤه مراعاة لمختلجاته وراحته النفسية حتى يعزف سيمفونية اللون الدال على الجمال في كل زمان ومكان من ربوع هذا الكون، فلا حياة بدون لون ولا لون بدون حياة، فباختلاف أنواعه وتفاريعه يعد آية من آيات الخلق في هذا الوجود، وبتعدد هذه تعريفات مادة اللون أو بالأحرى لفظ اللون وأولى التعريفات التي صادفتنا هي حديث ابن الجزري في باب الألوان عن ماهية اللون فاللون هيئة كالسواد والبياض وما يتركب بينهما ويجمع،... الألوان الأصلية خمسة وهي البياض والسواد والحمرة والصفرة والخضرة، وأما الألوان الفرعية المركبة بعضها من بعض فهي ما عدا ذلك لكنه يتحدد اصطلاحاً على أنه خاصية ضوئية تعتمد على طول الموجة، ويتوقف اللون الظاهر للجسم على طول موجة الضوء الذي يعكسه الجسم الذي يعكس كل الموجات يبدو لونه أبيض والذي لا يعكس أي موجة يبدو أسود، وقد ذكر الرائي الذي يقول: الألوان كلها إنما هي من السواد والبياض، وإنما تختلفان على قدر

المزاج. ثم وقف عند القول الذي يقول بالقوة للـسّ واد على البياض، إذ أنّ الألوان كلّها اشتدت قرُباً من السّواد وبعدت عن البياض، فلا تزال كذلك إلى أنّ تصوير سواد ومعنى هذا أنّ الكلام في فلسفة الألوان كان قضية من قضايا الفكر عند المتكلّمين المسلمين من وقت بعيد³. ويرى أرسطو أنّ الألوان ربّما تتواءم كما تتواءم الأنعام بسبب تنسيقها المبهج. وهذا التنسيق المبهج هو الذي يعنيه المحدثون بانسجام الألوان⁴ ويمكن اعتبار اللون كلفظ كاهيئة وكذلك النوع ويُنال إن فلان يتلوّن كما تتلوّن الحرباء؛ أيّ أنّه لا يثبت على خلق واحد وحال واحدة ومن مميّزات الألوان نذكر:

أولاً: النقبة: وهي الخاصية التي تعطي لونا ما اسمه (أحمر، أخضر، أزرق... إلخ).

ثانياً: الإضاءة: هي مقياس لكمية الضوء المنعكس من جسم ملوّن.

ثالثاً: كثافة اللون: هي مقياس التشبع والترّكيز لـلون ما من حيث المزج والخلط. فمن هذه التعريفات البسيطة والآراء المختلفة حول اللون بدأت الغمامة التي تحجب كُنّه اللون تنقش شيئاً فشيئاً، وبَدَت لنا ظواهر أخرى مميّزة له. ففي الجانب النفسي مثلاً يعتمد على اللون في دراسة الشخصيات، وكذا التأثيرات النفسية التي تنتاب الإنسان لتدلّ على فكرتنا هذه سنيين⁵ سمائية كلّ لون من الألوان الشّائعة والتي ستصادفنا في معرض بحثنا، "الأبيض: رمز الطّهارة والنقاء والصدق وهو يمثّل (نعم) في مقابل (لا) الوجود في الأسود، إنّه الصّفحة البيضاء التي ستكتب عليها القصّة، إنّه أحد الطّرفين المتقابلين⁶، إنّه يمثّل البداية في مقابل النّهاية و الألف في مقابل الياء. أمّا الأسود: فهو رمز الحزن والألم والموت، كما أنّه رمز الخوف من المجهول، والميل إلى التكتّم ولونه سلباً للون الأبيض فهو يدلّ على العدميّة والفناء⁵.

أمّا بالنسبة للون "الأخضر" فيرتبط بمعاني الدّفاع والمحافظة على النّفس فهو إلى السلبية أهين إلى الإيجابية، كما أنّه يمثّل التجدد والنموّ والأيام الحافلة للشبابان الأغرار، إنّه لون الطّبيعة الخصبة رغم أنّه نادراً ما يكون اللون المسيطر في الجو⁶ لكنّ "اللون الأزرق مرتبط بظلام الدليل بسبب الخمول والهدوء ويرتبط بالطّاعة والولاء والابتهاال، وأمّا اللون الأصفر لصلته بالبياض

سيمياء اللون في القرآن الكريم

وضوء النهار^١ رتبط بالتحفز والتهيؤ للنشاط وهو رمز الغيرة واللون الأحمر يثير النظام الفيزيقي نحو الهجوم والغزو والعاطفة والرغبة البادية وهو رمز الحب^٢ والشجاعة والثأر^٣.

من هذه الدلالات تظهر النظرة النفسية بادية واضحة للعيان فحتى الأطباء طوعوا الألوان لأغراض علاجية فكان لفيف من المتخصصين من ابتكار طريقة لتحديد الألوان التي توافق كل شخص، فقد ظهر أن لكل^٤ مريض^٥ ألواناً خاصة تثيره وأخرى تهدئه وتبهجه، كما ظهر أن الناس يختلفون^٦ اختلافاً كبيراً في درجة حساسيتهم وتأثرهم بالألوان. فبعض أنواع الصم^٧ مداع مثلاً يمكن التخلص منها بتعريض المريض للأضواء الزرقاء أو البنفسجية، وأن الأحمر يحسن حالات ضغط الدم المنخفض بينما يفيد الأزرق الفاتح والأخضر في حالات ضغط الدم العالي^٨، وهذه الأمور التي أوردناها في ههنا تدخل تساعد ولو جزئياً على إيضاح الحقائق المتعلقة باللون، وكذا المجالات التي تناولته بالدرس كمجال علم النفس. ولا تقتصر الدراسة على علم النفس فقط بل تتعداه إلى دراسات أخرى مثل السيميائية التي سنتعرف عليها بإطالة سريعة وشاملة.

سيمياء اللون: بعد أن ضبطنا بنات أفكارنا فيما سبق وانبجست منها معلومات كثيرة أهمها دلالة الألوان عموماً نخوض الآن مغامرة سيميولوجية تختلف عما ذكر آنفاً، وهي دراسة التخفي^٩ اللون في القول فتتبر دراسة سيميولوجية اللون في القرآن الكريم لب^{١٠} اللب، وحب^{١١} القلوب، ونقص^{١٢} د فيما بعد الإلمام بالمفاهيم الأولية لهذا العلم. فمغامرتنا هذه محفوفة بالمطبات والعقد والصعاب، إلا أننا^{١٣} رتأينا أن نجتهد ولو بالقليل للكشف عن دلالة الألوان الضمنية التي تقابلنا في ألفاظ مقنعة تفرض علينا رفع الحجاب عنها لمعرفة نكباتها^{١٤} رغم صعوبة الأمر؛ لأننا نتعامل مع الكتاب المقدس الذي لا يمكن أن نبني^{١٥} على ألفاظه^{١٦} افتراضات متناثرة للدلالة على الألوان الضمنية فيه تمثل وجهاً من أوجه الإعجاز يحتاج المفسر^{١٧} في تعامله مع القرآن إلى رسوخ في العلم ودراية وبصيرة ثابتة ذلك لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ

رَبَّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٥٧﴾ سورة آل عمران، الآية (٥٧). "ومن ضمن إعجاز القرآن الكريم أن تجد للآية الواحدة أكثر من وجه من أوجه الإعجاز فالآية الواحدة وجد فيها الأدباء الفصاحة والبلاغة، وجد فيها للشرع عون العدل والكفاية، وجد فيها للعلميون حقائق لم يعرفها البشر إلا في عصر العلم الشَّيْء الذي نلمسه في الإعجاز اللّوني هو تواريه في دَفَات القرآن وقبل أن نتناول آيات قرآنية عن اللّون الضَّمني من لدُن السُّور التي وقعت أعيننا عليها لنحلّملها ونتقصي المتبغى من ورائها، إرتأينا أن نلقي نظرة خاطفة وسريعة نكتفي فيها بالمفاهيم العامة لـ (علم السِّيميائية قصد تمهيد الطّريق وإظهار خيوط البدايات الأولى للظُّهور اللّوني.

السِّيميولوجيا ونشأها: علم السِّيميائية متشعبٌ تشعب الحياة، فهو العلم الذي يدرس الأدلّة، أو هو علم نظام العلامات وتكوينها الكلمة (السِّيميولوجيا) آتية من الأصل اليوناني (semion) الذي يعني علامة و (logos) الذي يعني خطاباً هكذا يصبح تعريف السِّيميولوجيا على النحو الآتي علم العلامات¹⁰. "إلا أن الاهتمام الحقيقي بهذا العلم كان بفضل العالم اللّساني السِّويسري (فردناند دي سوسير) إذ حدّد أنّه يمكن إذاً أن نتصوّر علماً يدرس حياة الدلائل داخل الحياة الاجتماعيّة، علماً قد يشكّل فرعاً من علم الفّس الاجتماعي ومن ثمّ علم النّفس العام وسوف نسمّي هذا العلم بالسِّيميولوجيا¹¹ وبهذا فدراسة السِّيميولوجيا لم تقتصر على أولئك الرواد فحسب بل هناك أسماء أخرى لمعت في سماء الحقل السِّيميولوجي. والآن ننقل إلى نظرة العرب إلى السِّيميائية فمصطلح السِّيميائية من أصل عربي، وإنّ أوّل ظهور للمصطلح في مساقات مخطوطة تنسب لابن سينا فيها فصل تحت عنوان علم السِّيميائية باعتباره ممارسة معرفيّة على المعادن، كما ورد فصل يحمل عنوان علم السِّيميائية عند مخطوط كتبه محمد شاه بن المولى شمس الدّين الفناوي يلتقطه في صلب ثنائية الحلال والحرام، كما ورد في مقدمة ابن خلدون تسمي السِّيميائية ويقصد به علم أسرار الحروف¹² ومن خلال ما قدّمناه يمكن أن نلاحظ أنّ السِّيميائية في النّصوص التّراثيّة تحمل مفاهيم متنوّعة تقترن تارة بالعلامات وحروف الهجاء وتلتصق تارة أخرى بالكيمياء، وترتبط في أغلب الأحيان بالممارسة الطّبيّة والسِّحرية¹³ وكما كان مصبّها اهتمام العرب أيضاً بهذا المصطلح

راجع إلى وروده في القرآن الكريم. فأتوا به كحجّة ودليل وهو مانلمسه في قوله تعالى¹⁴: ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُتَوَسِّمِينَ﴾، وقوله تعالى¹⁵: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِمِّنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾، فظهرت بذلك ترجمات مختلفة لهذا العلم لدى العرب، فأطلقوا عليه اسم علم الدلالة، علم العلامات، علم الإشارات، علم الرموز، علم السيمياء، علم السيميوطيقا... إلخ لعلّ تعدّد هذا المصطلح يعود إلى تشتت مفاهيمه والتسميات التي أطلقت عليه راجعة إلى استنباطها من مضمون الدّراسة، فمصطلح السيمياء جذوره ضاربة في القدم. من خلال هذه اللّوحة نجد أنّه سلّطت عليه قراءات جمّة وحاقت به تعريفات متباينة، والشّيء الذي نبتغيه من هذه الدّراسة السيمولوجية هنا هو الاستفادة منها كعلم، ذلك لأنّه ما نخدم بحثنا هذا للوسط الذي نعيش فيه مليء بالعلامات التي تكتسحها الألوان، إذا ندججت الألوان في السّلموك الحضاري المعاصر فأصبحت تكتسي دلالات وتشكّل خطاباً تفهم، كما تفهم الخطب الطّبيعية مثل الأحمر الذي يدلّ للخطر، والأسود الذي يدلّ على الحزن، والأبيض الذي يدلّ على السّلام، والأخضر الذي يدلّ على الأمن والأصفر الذي يدعو في قانون المرور إلى الحذر والحيلة، فاللون إذن في الذّهنية المعاصرة للإنسان لم يعد مجرد لطفة من الصّبغ توضع على ثوب أو قرطاس¹⁶. وإنّما أصبح كلّ لون يرمز إلى سيمياء أو إلى عالم من الرموز، ههنا نلقي عنصر اللون يلعب دوراً فاعلاً في الحياة اليومية، ودورٌ في كثير من المجالات على أنّه علامة؛ لأنّه يوحى بدلالات متنوّعة وذلك حسب الموضوع الذي يقتضيه، فاتّسعت مجالاته في الحقل السيمولوجي، وتعدّدت دلالاته ووظائفه فنظرنا إليه بغضّ النظر على أنّه لون نجده ينوّه ويوحى بأبعاد خفية لاتعلم من أوّل وهلة، فتقرأ من خلاله الصّورة وصوّرُ القراءتي أنّنا نقرأ اللفظ ثم نتحرّى سيميائيته نقرأ ما وراء الصّورة صورة الملفوظ الدّوني-)، بهذا اتّضحت لنا بعض المسالك السيمائية نسّير من خلالها رحلتنا الدّونية في القرآن الكريم.

سبق التعرّف على الألوان الظاهرة في القرآن الكريم فهي محصورة وتعدّ على الأصابع، وفي مقابل هذا نجد الألوان الخفية غزت آيات القرآن الكريم أيضاً فهي كثيرة وغير بديّة للعيان، ولكثرتها حبّذا أن نقطف بعضاً منها من خلال النماذج القرآنية الآتية :

أولاً: قوله تعالى¹⁷: ﴿فَإِذَا أَنْشَقَّتْ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾. إنّ هذه الآية الماثلة بين أيدينا والتي اقتطفنا منها لفظة الدّهان لا نستطيع تقصي دلالتها من غير الاستعانة بكتب التفسير. والمتنفّح أنّ هذه اللفظة التي تخيلنا إلى اللون جاءت في سياق الحديث عن هول القيامة. والتفسير الآتي سيوضّح لنا كُنّه الآية لتقصي عبءه دالّ ومدلول كلمته الدّهان - " فقولته تعالى فإذا انشقت السماء أي انصدعت يوم القيامة فكانت وردة كالدّهان. (الدّهان) الدّهن... والمعنى أنّها صارت في صفاء الدّهن... والمعنى فكانت حمراء، وقيل المعنى تصير في حمرة الورد وجريان الدّهن؛ أي تذوب مع الانشقاق حتى تصير حمراء من حرارة نار جهنّم وتصير مثل الدّهن لرقّتها وذوبانها ولقيّها الدّهان الجلد الأحمر الصرّ في تصير السماء حمراء كالأديم من شدة حرّ النار... يقال: المعنى فكانت الفرس الورد يقال للكُميت ورد إذا كان يتلون بألوان مختلفة. قال ابن عبّاس الفرس الورد في الربيع كُميت أصفر وفي أوّل الشتاء كُميت أحمر فإذا اشتدّ الشّتاء كان كُميتاً فشبّهوا بتلوّن السماء بتلوّن الورد من الخيل وزعم المتقدّمون أنّ لون السماء الحمرة وأنّها الكثيرة الحوائل وبعد المسافة ترى بهذا اللون الأزرقين السماء لقربها من النواظر يوم القيامة وارتفاع الحواجر تُرى حمراء لأنّه أصل لونها والله أعلم¹⁸. وكما هو ملاحظ فالملفوظ الدّهان - يخيّلنا بطريقة غير مباشرة إلى معرفة المقصود منه وهو اللون الأحمر بالذات فمن يقرأ الملفوظ لأوّل وهلة لا يعلم مرماه إلّا إذا تدبّره وتمعّنه في إطار السّياق الذي ورد فيه، فالدّهان تمثّل لنا علامة ويتفرّع منها ما يعرف بالليل والمدلول وهذا الموضوع حان أنفأ .

ثانياً: قوله تعالى¹⁹: ﴿مُدْهَامَتَانِ﴾. إنّ هذه الآية الكريمة تعجزنا وتجعلنا مبهورين مشدوهين لها، فهي أقصر آية في القرآن الكريم وجاءت في سياق الحديث عن الجنّة ونعيمها ووصف رياض قصورها وهذه الآية تعتبر أقصر طريق إلى الجنّة. كما قال أبو عمرو والداني²⁰: "لا أعلم كلمة

سيمائية اللون في القرآن الكريم

هي وحدها آية إلا مقولته (آم تان) في سورة الرحمن وهي لغة القرآن؛ فهذا الله إلى هـ آم تان - يحمل في جعبته مدلولاً وهو الخضره الضاربة إلى السواد، وهذا ما اتفق عليه جلّ المفسرين، كالقرطبي والطبري وابن كثير... " فقله تعالى: (دهام تان) أي خضراوان من شدة الخضره من الري، والعرب تقول لكل أخضر أسود، وقال لبيد يرثي قتلى هوزان: وجاءوا به في هودج ووراءه ثم كتائب خضر في نسيج الس نور"²¹.

فدهام تان تمثل لنا علامة دالها هو الملفوظ نفسه، ومدلولها شدة الخضره التي تميل إلى السواد والجمع بين الدال والمدلول يشكل لنا علامة بناء على السيق الذي وردت فيه اللفظة.

ثالثاً: قوله تعالى²²: ﴿وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ لِّلَّهِ هَذِهِ الْآيَةُ تَذَكَّرْنَا لِأَوَّلِ وَهْلَةٍ لَّدِي قَرَأْتَنَا لَهَا بَايَةً أُخْرَى فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌُ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌُ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ سورة آل عمران، الآية (196). الشبه بين الآيتين هو أنها ما جاءت في سياق واحد ألا وهو بيان عاقبة المتقين والكافرين، فوصفت الآية الثانية الوجوه بالبياض صراحةً بينما الآية الأولى المثلثة مقصد حديثنا نستشف اللون فيها ضمناً " وهذه وجوه الكفار تكون يوم القيامة باسرة قال قتادة كالحلة وقال السدي تغير ألوانها.. أي عابسة"²³، فنلمس من خلال هذا التفسير إيقونية الكلمة-باسرة- والبسور صفة من صفات اللون وهذا لتقطننا المدلول الحقيقي لهذه الكلمة أو بالأحرى قاربناه وخذ من السيق الذي وردت فيه فأحالتنا الملفوظ إلى اللون ضمناً (سيمائية اللون).

رابعاً: قوله تعالى²⁴: ﴿وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ مُّسْفَرَةٌ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ﴾. جاءت هذه الآية الكريمة كقرينة لسابقتها إذ وردتا في نفس السيق وهو الحديث عن صفة من صفات الوجه منعكسة على ما قاموا به من عمل فيجازي كل حسب عمله، فالؤمن يسر فر وجهه والكافر يبسر فر وجهه " فقله يتعالى (جلوه مسر فر) أي مشرقة مضيئة وهي وجوه المؤمنين الذين قد رضي الله عنهم. ويقال أسفر وجه فلان إذا حسن ومنه أسفر الصبح إذا أضاء وكل مضيء فهو مسفر... ومسفرة مشرقة"²⁵. لعل دلالة كلمة (مسفر) بما نتصوره في التفسير قيل أنها مشرقة مضيئة، فبدأنا ماضيئة فهي

تحيلنا إلى النور وهو لون البياض؛ لأنّ البياض هو رمز الإشراق والبشر كما في قوله تعالى²⁶ : ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ أَبْيَضَتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾. فمؤشر "ية" الكلمة تحيلنا إلى البياض .

خامساً: قوله تعالى²⁷: ﴿وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ﴾. على نفس الوتيرة وفي نفس السّياق تصادفنا هذه الآية والتي تصف لنا وجوه الكفّار ولكن بالفاظ مغايرة فقد جاء في تفسيرها "غبرة أي غبار ودخان، ترهقها تغشاها قتر أي كسوف وسواد... والقتر في كلام العرب الغبار... وقال زيد بن القُلمة ما ارتفعت إلى السّماء الغبرة ما انحطت إلى الأرض والغبار والغبرة واحدة"²⁸. ويقول الفرزدق²⁹: مَنُوجُ برداء الملك يتبعه ثمّ *** موج ترى فوقه الرّايات والقتر "

وعبر هذا التفسير يتبين لنا الدّال مع مدلوله تجمعها إيقونيّة واحدة فالعلامة منقسمة فالدّال بملفوظ (ة) ومدلوله (السّواد)، إنّ معاني القرآن أسمى المعاني فهي تردّ ألقاها إذا اشتدّت فأمواج البحار الزّاهرة، وإذا هي لانت فأنفاس الحياة الآخرة، تذكّر الدّنيا فمنها عمادها ونظامها وتصف الآخر فمنها جنتها وصرامها، ومتى وعدت من كرم الله جعلت الثّغور تضحك في وجوه الغيب وإنّ أوعدت بعذاب الله جعلت الألسنة ترعد من حمى القلوب³⁰ "فسبحان مسطر كل لفظ محيي كل نبض، جلّ جلاله وارتفع إلى السّماوات العلّى كلامه.

سادساً: قوله تعالى³¹: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الرَّعْيَ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾. نقف الآن أمام آخر نموذج اقطفناه من رياض آي القرآن الكريم، واللّفظ التي شدّت انتباهنا فيه تعتبر مقصدنا ومرمانا متمثلة في (أحوى) "فقلولفجعالللكل غثاء أحوى" الغثاء ما يقذف به السّيل على جوانب الوادي من الحشيش والنّبات القماس وكذلك الغثاء بالتّشديد والجمع الأغثاء... والأحوى الأسود أي أنّ النّبات يضرب إلى الحوّة من شدّة الخضرة كالأسود والحوّة سمرة الشّفة يقال رجل أحوى وامرأة حواء وقال أحدهم:

وغيثٌ من الوسمي حوّ تلاعه *** تبطّنته بشيظم صلتان.

سيمياء اللون في القرآن الكريم

ويجوز أن يكون أحوى صفة لغثاء، والمعنى أنه صار كذلك بعد خضرته، وقال أبو عبيدة فجعله أسود من احتراقه وقدمه والرطب إذا يبس أسود، وقال عبد الرحمن بن زيد: أخرج المرعى أخضر ثم لما يبس أسود من احتراقه فصار غثاء تذهب بوالياح والسُّيول وهو مثل ضربه الله للكفار لذهاب الدنيا بعد نضارتها³²، مجمل الحديث في هذا الشأن أن هو أن: "غثاء يصبح يابساً هشيأً. وأحوى: أسود أو أسمر بعد خضرته"³³ فإذا تأملنا ملياً وترقنا السُّيول الذي وردت فيه اللَّفظة، ألفيناه يتحدث عن زوال نيل اللدنية، فدل لفظ الأحوى في هذا الموضع على السواد والبهل المتراجم مع مؤشر اللَّفظة على لونٍ ضمني متواري وهو السواد.

من خلال ما سبق نسجنا تصوراً عاماً عن سيمياء اللون في القرآن الكريم - الألوان الضمنية - وذلك باستخلاص الدال واللول، فباشراكهما تكون لنا العلامة السيمائية، وهي الملفوظات التي تحوّلنا إلى المقصد أو الفصل الدال، بأسرة، مدهامتان، قتر، مسفرة، أحوى، فكلها رمّت إلى مدلول واحد وهو اللون ضمناً والسؤال الذي يطرح نفسه في هذه اللحظات هو هل تناسب ذكر اللون في القرآن الكريم؟ وهل الألوان التي ذكرت ضمناً هي نفسها التي وردت جليّة؟

لا نستطيع الجزم والقول بعدم التناسب؛ لأنّ هذا الكتاب كتابٌ معجز والسؤال الذي طرحناه آنفاً يقودنا إلى إجابة تعجيزيّة واللون سواءً أكان ضمناً أمريحاً فهو سرٌّ من الأسرار الإلهية. هذا التساؤل يدعونا إلى الإجابة عنه بالقول أنّ الألوان التي كانت جليّة في القرآن من أسود وأبيض وأخضر وأحمر وأصفر وأزرق ذكرت بملفوظها أي دالها، ولكن الألوان التي ذكرت ضمناً هي بمثابة الصفة التي تقودنا إلى اللون (دال + مدلول = علامة). من هنا نكون قد حسمنا ظاهرة التجليّ اللوني وخفائه في القرآن الكريم، فبما أنّنا نتحدث عن اللون ومدلولاته وخفائه وتجليه نضفي الآن لمسة من اللامسات التي تحدو بنا إلى تصوّر عالم الجمال وتسييح خالقه، ولعلّ السؤال الذي يتبادر في أذهاننا حالياً يجيب عن مقصودنا وهو: هل نجد في القرآن ألفاظاً أخرى توحى إلى اللون؟ فإجابتنا ستكون في العنصر الموالي.

١. الزينة / الزخرف / البهجة: تتأمل ملياً هذه الألفاظ وتساءل: ما الذي يتبادر إلى ذهنك لدى سماع هذه الألفاظ؟ لا شك أن كل ملفوظ منها ينوّه لنا بالجمال فيقول الأمر والجمال يتحققان بملابس السلايلوان، فكل من الألفاظ السابقة إذاً من بين دلالاتها الإحالة إلى الألوان. فالزينة حلية لفظية مادية فيها جمال متجدد تجدد الحياة، تعددت ألوانه ومدلولاته وهذا ما نلاحظه في الآيات الآتية ذكرها:

أولاً: قوله تعالى³⁴: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ وَجَعَلْنَهَا رُجُومًا لِلشَّيْطَانِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾.

ثانياً: قوله تعالى³⁵: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أُنْزِلَتْهُ مِنَ السَّمَاءِ فَأَخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُوا عَلَىٰ أَمْرِنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغِبْ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

ثالثاً: قوله تعالى³⁶: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ.

رابعاً: قوله تعالى³⁷: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ.

خامساً: قوله تعالى³⁸: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا.

سادساً: قوله تعالى³⁹: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِنَبْلُوَكُمْ أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ

مَنْ يُرِدْ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمْرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَاهَا عَلَيْهَا الْمَاءَ أَهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأُنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٤٠﴾

سابعاً: قوله تعالى⁴⁰: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأُنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ

بَهِيجٍ﴾.

تتعلق هذه المشاهد القرآنية بالفاظٍ توحى إلى الجمال والحسن والبهاء والسحر الفتان، فالألون التي تستشف باطنين وراء حجاب هي الجزء الباعث لهذا الجمال الذي نبصره ونتملى ما فيه في جميع ما حولنا في الأرض في السماء، في الزهور والشجار.. فزينة الأرض كل ما يجعلها تبدو جميلة في عين الناظر إليها، وقد زينها الله بالجبال والأودية والحقول والبساتين والأنهار والينابيع. والشئ إذا كان زينة أحدث السرور في النفس وكذلك إذا كان بهيجاً فإنه لا يعدم إثارة الغبطة والراحه. قال الأصفهاني⁴¹ في حسن اللون وظهور السرور فيه، قال عز وجل: ﴿حَدَّاقٍ ذَاتِ

بَهْجَةٍ﴾. وقد بهج فهو بهيج. قال تعالى: ﴿وَأُنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾. وقد اِبتَهج بكذا أي سر به سروراً بأن أثره على ~~الخلق~~⁴¹. ما هو مبهج ومزينة ومزخرف لا يخلو من الألوان، فهذه الألفاظ جزء لا يتجزأ من الجمال فلقد عملت على تعميق المعنى وترسيخه مرة بألوانها، فالبهجة والزينة والزخرف إذا نظرنا إليها كدالٍ نلفيها توحى بمدلول الجمال الموشى بالألوان.

هنا نلمس سيميائية اللون من خلال شرعية دال من المدلولات السابقة، فهي مرصعة بالألوان ضمنية تدرك من خلال اللفظ كدالٍ والسباق الذي ورد فيه. فعلى سبيل المثال منظر الحدائق البهيجة يبعث في القلب السرور والحيوية، لقوله تعالى⁴²: ﴿أَمْنَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَاقٍ ذَاتِ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا﴾. أَلَمْ يَكُنْ لَهُ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾. الحدائق البهيجة بالألوان كفيلاً بتمجيد الصانع الذي أبدع هذا الجمال العجيب، وإن تلوين زهرة واحدة وتنسيقها ليعجز عنه أعظم رجال الفنون من البشر، وإن تموج الألوان وتداخل الورقات في الزهرة لواحدة ليبدو معجزة تتقاصر دونها عبقرية

الفنّ القديم والحديث فضلاً عن معجزة الحياة النامية في الشجر وهاليسرّ الأكبر الذي يعجز عن فهمه البشر⁴³ حقاً إنّه سرٌّ يقودنا إلى تسبيح خالق الكون باعث الحياة والدّون، بهذا تتحقّق عوالم فريدة متفرّدة متكاملة في البلاغة والإعجاز .

هكذا انقشعت الغمامة التي لبّدت طريقنا في الوصول إلى مدلولات تلك الدّوال، فكلّ دالٍّ منها يشي لنا بالألوان التي أدركناها من بعد أن ستنطاقنا للملفوظات التي تناولناها بالدّرس، فتلك الدّوال إذاً خلقت لنا مجالاً لتصوّر مدلولات عالم الجمال المعبّأ بشتى الألوان .

II. النّور والظلام والنّور والظلام لفظان نقيضان سلّطت عليهما الأضواء ليس كلفظين نقيضين فحسب، وإنما كلونيّين من الألوان غير الصرّوحة التي تُكسب دالاً ما دلالة الدّون لفظاً. فهذان اللفظان يُساقان مساقاً واحداً، فبمجرّد تلفّظنا لكلمة نور يتبادر إلى الذّهن نقيضه الظلام. لقد تواتر ذكرهما في الخطاب القرآنيّ عبر آياتٍ مختلفة فهما يمثلان مشهداً من مشاهد هذا الكون المتجدّد التي يلوّنها الدّليل والنّهار، الكواكب والأقمار والظلال والأضواء. فإذا ذكر النّور كدالٍّ تماشت معه مدلولات أخرى: كالإيمان - التّورانية - الخير، الحق، الرّشد الهداية... هذا عن النّور. أمّا عن الظلام: بما أنّه نقيضه فدوالاتي عكس دوال النّور وهي: الكفّارة الشرّ... فالألفاظ الدّليل والنّهار، الأبيض والأسود متلازمان حتّى في الخطاب القرآني ونجد هذا في :

قوله تعالى⁴⁴: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ وَالَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ .

وقوله تعالى⁴⁵: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُنِيرُهُمْ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ .

من عنده لأنهم هم الهدوا بنور الإيمان في الدنيا "فعن قتادة في قوله تعالى : ﴿ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴾ : ذكر لنبي الله أنه كان يقول: المؤمنين مَنْ يُضِيءُ نوره من المدينة إلى عدن آيين بصنعاء ودون ذلك حتى إن مَنْ المؤمنين مَنْ لَا يُضِيءُ نوره إلا موضع قدميه، فالنور ليس واحداً فكلٌّ ينال حسب ما منحه الله تبارك وتعالى من هذا النور⁵².

فكلمة النور في السباق الذي وردت فيه دللت على الإيمان والفوز بالجنة نتيجة العمل الصالح في الدنيا؛ أمّا في سورة النور الآية (35) قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَوَةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾. يستلزم علينا بمجرد سماع كلمة نوراً نقرنها بالبياض المستغرق في النورانية لهذا المقام يشبه من بعض الوجوه، ما ذكر في سورة النور من ضرب مثل المؤمن وما جعل الله في قلبه من الهدى. النور بالمصباح في الزجاجة التي كأنها كوكب دري وهي قلب المؤمن المفطور على الإيمان، واستمداده من الشريعة الخالصة الصافية الواصلة إليه من غير كدر ولا تخليط⁵³. وهذا مثل المؤمن وما زرع الله في قلبه من الهدى والنور وبيان هذا النور الإلهي والهدي السوي والضمياء الرباني هذان مثالان سقناهما من لدن القرآن الكريم ومن بين مروه المختلفة ودل فيهما لفظ النور دلالة واضحة على الإيمان والهدي والضمياء. (النور / الإيمان).

وأمّا في سورة التوبة الآية (32): ﴿ يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾. "فمثل الكفار من المشركين، وأهل الكتاب الذين جعلوا لله ابناً واتخذوا أجبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله كمثل من يريد أن يطفى شعاع الشمس أو نور القمر بفمه ولا سبيل إلى ذلك، فهم يريدون أن يطفئوا نور الإسلام وشرع محمد صلى الله عليه وسلم بأفواههم الحقيرة بمجرد جداهم وافترائهم، وهو النور الذي جعله الله تعالى لخلقه

سيمياء اللون في القرآن الكريم

ضياء، ويأبى الله أن يُعليه ويرفع شأنه ولو كره الكافرون ذلك"⁵⁴ وهنا إطفاء التور أي إيراد الإظلام، ونشر الضلالة والغي والفساد والجهل بدل الهداية ونور الإسلام، "وهذا في تصوير معنى الفساد الذي تنطوي عليه القلوب الواغرة، وثم لون آخر في صفه هذا المعنى وهو اللون المظلم الذي تنصبغ به النية السوداء"⁵⁵. وقد أٌظهر في تصوير الكلام لفظة يطفئوا وهي تحيل إلى فتح ثغرات يتسلل منها الظلام في قلوب العباد .

نأتي الآن بأمثلة أخرى تلازم فيها النور والظلام، وهذا على سبيل التلليل وإيضاح الفكرة وإيصالها إلى ذهن القارئ، وهو ما نلمسه في الآية (257) من سورة البقرة وفيها يُخبر تعالى أنه يهدي من اتبع رضوانه سبيلًا فيخرج عباده المؤمنين من ظلمات الكفر والشدك والرب إلى نور الحق الواضح الجلي المبين السهل المتوالن الكافرين إنما أولياؤهم الشياطين يزينون لهم ما هم فيه من الجهالات والضلالات ويخرجونهم ويحيدون بهم عن طريق الحق إلى الكفر والإفك، والملاحظ أن الآية جاء فيها لفظ النور مفرداً والظلمات جمعاً، ذلك أن الحق واحد والكفر أجناس كثيرة وكلها باطلة وألصقاً يهدي بنا إلى ألينهو النور في حد ذاته؛ لأن من يتبعه لا يضل سواء السبيل، والنور والظلام جاءا متلازمين في هذه الآية ولم يخرج عن الدلالة المعتادة لهما، وهي الهدي في مقابل الضلالة أمّا في قوله تعالى⁵⁷: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ﴾.

لتملى ملياً حيثيات هذه الآية وملفوظاتها التي تقودنا إلى الاستنتاج الآتي: الأعمى/ الظلمات، النور/ البصير فبمجرد سماعنا لكلمة أعمى تحيلنا دلالتها إلى الإظلام النظرة السوداء ودويّة المعتمة التي لا يخرقها البياض، وكذلك كلمة البصير تحيلنا إلى النور، فالفارقة بينهما بادية للعيان أي بين الأعمى والبصير، والنور والظلام، وما شدنا نبتاهنا ورود الظلمات جمعاً والنور مفرداً وهذا لحكمة الله سبحانه. أمّا في قوله تعالى⁵⁸: ﴿يَتَأَهَّلَ الْكِتَابُ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ

إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَأُمُّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا تَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ❊ لاشك أننا لمسناتلازم اللفظين النور والظلام في هذه الآية الكريمة، والسبب ياق الذي وردت فيه اللفظتان نفهم من خلاله مدلولهما، وهو أن الرّسالة المحمّديّة من الله لازمتها دلالة النور الذي يسطع على الكون ويضيء مسار الحياة ومسالكها لكنّ الظلمات فهي دعوة القائلين بأنّهم المسيح عيسى بن مريم فالظلام هنا دلّ على الغي والكفر والضلال. ومما نخلص إليه هنا أنّ لفظتي النور والظلام أخذتا بعداً دلاليّة.

فبعد صولاننا وجولاننا عبر مروج حقائق القرآن واكتشافنا لمسارب الألوان فيها، بل وبعد شمّ غيرها وتنسّمنا لنسمات قرآنية فواحة من لدنها ردت إلينا الرّوح وأيقظت فينا حبّ الإطلاع والتقصّي والبحث لا نزع ولا نجزم بالقول أنّنا أنهيّا دراستنا شرحاً وتعقيباً وتنقيحاً لأنّ كلّ عملٍ فنيّ ولو وصل إلى مرحلة الإكتمال إلّا أنّه يبقى ناقصاً يحتاج لمن يتدارك ذلك النقص ويعبّئه، فها نحن نخلص إلى مجموعة من النتائج:

❊ تعتبر سيميائية اللون الضمّني + فتاحاً لدراسات أخرى حديثة، وهو من الأطروحات الجديدة القابلة للدّراسة والتعميق لا ختلاف للرّؤى الدّونية بين العرب والغرب.

❊ هو قفّت دراستنا في بادئ الأمر على استخلاص أصداق من الكلمات المنتقاة من لدن القرآن ثمّ قمنا بعد ذلك بفتح جواهرها وإجلاء لؤلئها ككلمة هامة، الدّهان، أحوى... إلى غير ذلك من الكلمات التي تحمل مدلولاً سيميائياً كما سلطت النظر لسميّة أيضاً على ألفاظ توحّي إلى الجمال الذي يقودنا بدوره إلى الألوان كالبهجة والزينة والزّخرف...

❊ تتوّعّ الدلالات الدّونية من إيجابيّة إلى سلبية للموضّع والسبب ياق الذي وردت فيه واكتنفته، أمّا عن النور والظلام منها احتضن دلالاته الأصلية التي يتفرّد بها؛ فالنور له دلالاته

سيمياء اللون في القرآن الكريم

الإيجابية والظلام دلالة السلبية وكلتاها تتفرّع بدورها إلى مدلولات كالخير، السّلم، العلم، والشرّ، الظلم، الجهل إلى غير ذلك من المدلولات الدّسّيقة باللفظين بدهةً مستشفّة من قبيل الإنسان فطرةً .

﴿مَّا بِالنَّسْبَةِ لِلْأَلْوَانِ فِي الْقُرْآنِ عَامَّةٌ فَهِيَ سِرٌّ مِنْ أَسْرَارِ إِعْجَازِهِ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ نَسْتَهْجِنَ لَوْنًا وَنَذْمَهُ مَعَهَا كَانَ؛ لِأَنَّهُ مِنْ صَنِيعِ الْمُبْدِعِ الْفَاطِرِ. فَالْإِعْجَازُ الدَّوْنِي فِي الْقُرْآنِ مِنَ الْأَسْرَارِ الَّتِي مَعَهَا بَحْثُنَا فِيهَا فَإِنَّهُ مَا تَبَقِيَ مِنْ مَفَاتِيحِ الْغَيْبِ الَّتِي لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى .

تَضَمَّنَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ حَشْدًا مِنَ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ الْحُبْلَى بِالْفَافِظِ تُوْحِي إِلَى الْجَمَالِ الَّذِي يَقُودُنَا إِلَى الْأَلْوَانِ فَهَذَا تَأْبَى الْأَقْلَامُ الْكَلَامَ وَتَهْدِي السَّلامَ وَحَسَنَ الْخَتَامَ، وَتَتْرِكُ الْمَجَالَ لِغَيْرِهَا بِأَنْ يَقُولَ وَيَزِيدَ، وَيَفْصَلُ وَلَا يُجِدُّدُ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَنْعَمَ عَلَيْنَا بِالْفُوزِ بِأَعْظَمِ الثَّوَابِ فَتَبَارَكَ اللَّهُ عَالِمُ الْغَيْبِ وَكَاشِفُ الْيَبِّ وَمَعِينُ الْعَبْدِ الضَّعِيفِ .

مراجع البحث وإحالاته:

- 1 محمد الصالح الصديق . البيان في علوم القرآن . المؤسسة الوطنية للكتاب . الجزائر . 1994م . ص 165 .
 - 2 نزيهة لطماني . رسالة ماجستير تحت عنوان: الألوان في القرآن الكريم . جامعة الجزائر 2002م . ص 05 .
 - 3 عبده بدوي . السود والحضارة العربية . دط . دم . 2001م . ص 26 .
 - 4 أحمد مختار عمر . اللغة واللون . ط 2 . كلية دار العلوم . جامعة القاهرة . 1997م . ص 136 .
 - 5 نفسه . ص 186 .
 - 6 نفسه . ص 158 .
 - 7 نفسه . ص 154 .
 - 8 فريق من الأخصائيين . جسمك كله عجائب . دار الحضارة . بئر توتة الجزائر . دت . ص 60 .
 - 9 محمد صالح الصديق . البيان في علوم القرآن . ص 154 .
 - 10 محمد نظيف . ماهي السيميولوجيا . ط 1 . إفريقيا الشرق . الدار البيضاء . 1994م . ص 09 .
 - 11 مارسيلو داسكال . الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة . ترجمة مجموعة من الأساتذة . دط . إفريقيا الشرق . الدار البيضاء 1987م . ص 15 .
 - 12 ابن مالك رشيد . رسالة دكتوراه . السيميائية بين النظرية والتطبيق (نسخة الكترونية) . ص 41 .
- . 190 .

- 13 نفسه . ص 42 .
- 14 سورة الحجر . الآية 75 .
- 15 سورة النحل . الآية 10 .
- 16 عبد المالك مرتاض . تحليل الخطاب السردى . ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون . الجزائر . 1995م . ص 297
- 17 سورة الرحمن . الآية 37 .
- 18 القرطبي . تفسير القرطبي . ط2 دار الشَّعب . القاهرة . 1879م . ج 17 . ص 173 .
- 19 سورة الرحمن . الآية 64 .
- 20 ابن كثير اسماعيل بن عمر الدمشقي أبو الفداء . تفسير ابن كثير . دار الفكر . بيروت . 1401 هـ . ج 1 . ص 9
- 21 القرطبي . تفسير القرطبي . ج 17 . ص 185 .
- المفليوسور: من قِ د كالدَّرع و سميت قرئ العراق سواداً لكثرة خضرتها .
- 22 سورة القيامة . الآية 24 .
- 23 ابن كثير . تفسير ابن كثير . ج 4 . ص 451 .
- 24 سورة عبس . الآية 38 .
- 25 الطبري . تفسير الطبري . دط . دار الفكر . بيروت . 1405 هـ . ج 30 . ص 62 .
- 26 سورة آل عمران . الآية 107 .
- 27 سورة عبس . الآية 40 .
- 28 القرطبي . تفسير القرطبي . ج 19 . ص 226 .
- 29 نفسه . ج 1 . ص 793 .
- 30 مصطفى صادق الرافعي . كتاب إعجاز القرآن والبلاغة النبوية . دار الكتاب . بيروت . لبنان . دت . ص 30 .
- 31 سورة الأعلى . الآية 4 .
- 32 القرطبي . تفسير القرطبي . ج 20 . ص 17 .
- 33 حسنين مخلوف . كلمات القرآن تفسير و بيان . ص 591 .
- 34 سورة الملك . الآية 05 .
- 35 سورة يونس . الآية 24 .
- 36 سورة الأعراف . الآية 32 .

- 37 سورة يونس . الآية 88 .
- 38 سورة الكهف . الآية 07 .
- 39 سورة الحج . الآية 05 .
- 40 سورة ق . الآية 07 .
- 41 حامد صادق القنبي . الكون والإنسان في التصوير الإسلامي . دط . 1980م . ص 106 .
- 42 سورة النمل . الآية 60 .
- 43 حامد صادق القنبي . الكون والإنسان في التصوير الإسلامي . ص 106 .
- 44 سورة البقرة . الآية 256 . 257 .
- 45 سورة صف . الآية 08 .
- 46 سورة الحديد . الآية 12 .
- 47 سورة النور . الآية 35 .
- 48 سورة النور . الآية 40 .
- 49 فوزي عيسى . تجليات شعرية . قراءة في الشعر المعاصر . ص 192 .
- 50 نفسه . ص 192 .
- 51 سورة الحديد . الآية 12 .
- 52 عبد الهادي عبد الله عطية . في نور القرآن عن تفسيره . دار المعرفة الجامعية . 1999م . الكتاب 12 . ص: 169 .
- 53 نفسه . ص 171 .
- 54 نفسه . ص 46 .
- 55 مصطفى صادق الرافعي . إعجاز القرآن و البلاغة النبوية . ص 329 .
- 56 غسان حمدون . تفسير من نسائم القرآن . تقديم: جميل غازي . عبد الله علوان . دار سحنون . تونس . المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 12/07/1406 . ص 56 .
- 57 سورة فاطر . الآيات 19 . 20 . 21 .
- 58 سورة المائدة . الآيات 15 . 16 . 17 .

المفارقة ونقيض المعنى

نص " : (... عندما يتعد) لمحمود درويش (أنموذجاً)

الدكتور: هاني سعيد

جامعة الفيوم - جمهورية مصر العربية

حاول هذا البحث الوقوف على تحول المعنى من صورته القريبة إلى نقيض المعنى، وذلك من خلال سياقات أبانت عن وظيفة الشعر لدى درويش، تلتها قراءة أولى للمعنى في ضوء تغييب آلية المفارقة، ثم قراءة ثانية تعمل على استحضار المفارقة في تتبع المعنى الآخر النقيض من خلال تحليل المفارقة اللفظية والدرامية، إلى جانب دور الإيقاع في مساندة هذا التحول، وقد أبانت هذه التحولات عن نمو القدرة على إنتاج معانٍ تلتنبس وسياق النص، وذلك عبر تعديل صيرورة المعنى وفق آلية المفارقة ومعطيات السياق.

Abstract: This research tried to highlight the shift of the meaning from its near image to its paradoxical meaning through contexts that demonstrated its poetics function within Darwish, followed by the first reading of the meaning in light of absenting the irony tools. Then, a second reading aiming to evoke the irony in tracking the other contrast meaning by verbal and dramatic irony analyses, as well as the role of rhythm in supporting this shift. These transformations have shown the ability growth to produce meanings commensurating with the context of the text, through the modification process of meaning in accordance with the irony mechanism and data context.

إلاّ اللعبة الفنية عندي مكشوفةٌ خلف منديل شفاف. (1)

سياقٌ أول: حول وظيفة الشعر لدى محمود درويش:

تتحدّد ملامح التجربة الشعرية عند محمود درويش من خلال مرحلتين، الأولى منها تبدأ منذ أن كان سنّه عشرين عاماً حيث ديوانه الأول "عصافير بلا أجنحة" 1962م، وهو الديوان الذي تجاهله درويش في النشر ضمن ديوانه الكامل. ولقد جاءت هذه المرحلة بأشعار تلهج بالبساطة والوضوح، حيث خاض محمود درويش بشعره معركة تفكّك شعريّة سلاحاً يحارب به الجماهير

المفارقة ونقيض المعنى

الفلسطينية على مجابهة العدو، ويلهب حماسهم في الدفاع عن الأرض. ولم يكن الشعر في ذلك الوقت بالفن الغريب على جماهير فلسطين بل يكاد شعب هذه الأرض لا يعرف فناً غير الشعر، فرغم صحّة ما يُقال بأننا في زمن الرواية، فإنّ ذاكرة التاريخ الفلسطيني المليئة بالصراعات والانكسارات قد جعلت الفلسطيني يعيش الشعر؛ لأنه خبأ الواقع الليم خلف جُدر الذاكرة، واستقبل الحلم الذي في كنفه ينمو الشعر ويزدهر.

وراء هذه الخلفية تقدّم شعر "درويش" يدق طبول انتفاضة الفلسطينيين، ويقودهم في ملحمة شعرية تأثر فيها بأبائه "إبراهيم طوقان، وعبد الرحيم محمود، وعبد الكريم الكرمي"، وتبعه فيها "سميح القاسم، وتوفيق زياد"، ولكنه كان أعلاهم صوتاً لما تميّز به شعره في هذه المرحلة بالوضوح، وظهور الرسالة إلى قارئها في أظهر صورة، بالإضافة إلى ظهور الناحية الأيديولوجية المتمثلة في الدفاع عن الأرض. فقد تحاشى درويش في هذه المرحلة الغموض، وتمركز المعنى عنده حول نقطة محددة، وهي إدراج الواقع السياسي في رؤيتهما أكسب لغته الشعرية وضوحاً دلالياً في هذه المراحل المبكرة، وقد جاءت دواوينه الأولى لتحفل بهذا الوضوح ومنها: ((أوراق الزيتون 1964م، عاشق من فلسطين 1966، آخر الليل 1967م، العصفير تموت في الجليل 1970م)).

وقد عبر "درويش عن وظيفة الأدب/ الشعر في هذه المرحلة بقوله: "لا حياة لأدبنا إلا إذا كان سلاحاً لهذا الإنسان، وزاداً له"⁽²⁾، وغداً النقاد بعد ذلك يسمون هذا الشعر بشعر المقاومة، ويسمون صاحبه بشاعر الأرض المحتلة، عبر "عن ذلك "رجاء النقّاش" في كتابه (محمود درويش شاعر الأرض المحتلة) عبر "عن تجربة درويش في هذه المرحلة بأنّه كان مهموماً" بتسجيل صور الحياة الشعبية اليومية، والاستفادة منها في بناء القصيدة"⁽³⁾.

وبذلك كانت وظيفة الشعر في هذه المرحلة مستمدة من النضال والعلاقة المباشرة مع العدو. وإذا كان "رومان ياكبسون" قد حدد الوظيفة التي ينطوي عليها العمل الأدبي أو الرسالة، وجعلها تدور بين الانفعالية والشعرية والإفهامية والمرجعية والإثارية أو الانتباهية، فإنّ وظيفة شعر درويش في مرحلته المبكرة هذه قد جاءت انفعالية Emotive تلك في وضوح أثر المرسد - ل وهيمنته

على عمله من خلال تعبيره عن موضوعه، هو الدور الذي قام به درويش ببراعة في خلق انفعالٍ لدى الجمهور الفلسطيني لذلك كان المعنى واضحاً بسيطاً وقد عبر عنه درويش في قوله⁽⁴⁾:

قصائد نابلا لون

بلا طعم... بلا صوت!

إذا لم تحمل المصباح من بيت إلى بيت!

وإن لم يفهم " البسطا " معانيها

فأولى أن نذرّ بها

ونخلد نحن.... للصمت!

وكان معيار الجمال الذي تقاس به جودة القصيدة لديه متمثلاً في حفظ القارئ لها عن ظهر

قلب، كما يقول⁽⁵⁾: أجملُ الأشعار ما يحفظُهُ عن ظهر قلب

كلُّ قارئ..

فإذا لم يشرب الناسُ أناشيدك شرُّ ب

قلُّنا وحدي خاطئٌ...

وبذلك تحددت لديه وظيفة القصيدة في الإقناع والتأثير وامتدت مساحة الكشف

والتجريب والرؤيا، مما طبع معانيه بالتحديد ووضوح الهدف.

أما المرحلة الثانية من شعر درويش فتتسم بميسم التحوّل من شعر المقاومة إلى مقاومة

الشعر، ومن كونه شعر قضية إلى قضية الشعر، وذلك بمغادرته فلسطين عام 1970م وبدأت

القصيدة في هذه المرحلة رمزاً لكل الأحلام المجهضة، ودعوة للتحرر من مثيولوجيا المنتصر،

وصارت القصيدة عنده مصدر الثقافة مفتوحة على المستقبل، تزخر بتدفق المعاني والتراكيب، في إطار

رؤية قد ابتعدت عن مركز اللقطة تكن من التعبير وفق تجربة إنسانية عامة.

إنّ المدة الكبيرة التي قضاها درويش في لنّافي العربية والأجنبية قد جعلته قادراً على قراءة

الواقع من منظور إنساني غير مشروط بأيديولوجية محدّدة فصارت معانيه أكثر عمقاً ومفارقةً وبعداً

عن اصطياد القارئ العَجَل لها، وندّت عن الغنائية والخطابية والتحريض، وظهر ذلك في دواوينه

المفارقة ونقيض المعنى

((حبّك أو لا أحبك 1972م))، وديوان ((أعراس 1977م)) ووصلت إلى قمة نضجها في ((سريّر الغريبة 1995م، لماذا تركت الحصان وحيداً 1999م، جداريّة 2000م، حالة حصار 2002م لا تعتذر عما فعلت 2004م)).

وبذلك أخذ شعر درويش في هذه المرحلة بعداً "لا تاريخياً" يُضاف إلى البعد التاريخي لشعره في المرحلة الأولى، بحيث يظل قابلاً للقراءة في لحظات تاريخية قادمة، وذلك بانفتاح تجربته في هذه المرحلة على ما هو إنسانيّ عام.

والحقيقة أنّ تحول تجربة درويش، في هذه المرحلة، كان مرهوناً بخروجه من أتون الالتصاق المباشر بالمعركة غير من وظيفة الشعر عنده، فهو لم يعد يؤمن بالدور المباشر للشعر في تغيير المصير بل يعدّه لغة حضاريّة بطيئة التأثير، يحاول أن يلج من خلاله إلى العمق ليبيّن جماليّات تشكّل وعي متلقٍ هذا الوعي لا يغيّر في الحال، ولكنه يفلسف الأشياء ويترك لها أن تعمل في تودة وأناة.

كما أنّ تطور رؤية الشاعر في هذه المرحلة، واتساع ثقافته، واختلاف جمهوره الذي لم يعد الشعب الفلسطيني فقط، بل الإنسانية بأكملها، فقد تغيّرت التجربة وتلاشى الوضوح.

وقد عبر درويش عن وظيفة الشعر في هذه المرحلة بقوله: "على القصيدة أن تغيرني. إنني لا أعرف ما هو الشعر لكنني بقدر ما أجهل هذه المهمة أعرف تمام المعرفة ما ليس شعراً. ما ليس شعراً بالنسبة لي هو ما لا يغيّرني ما لا يأخذ مني شيئاً ولا يعطيني لوعة أو فرحاً، هو ما لا يقدم لي أحد مبررات وجودي وإقامتي على هذه الأرض؛ هو ما لا يبرهن لي جدواي وقدرتي على الخلق"⁽⁶⁾.

ولعلّها جسارة عظيمة أن يُقدّم محمود درويش على تحويل مسار تجربته الشعرية إلى هذا الحدّ الكبير مجازاً بشعبيته الجارفة التي عهدتّه ملتصقا بهمومها وقضيتها دون أن ترضى له بالانفصال عنها قدر أنملو لعلّه أيضاً ما قد نجح في أن يتحول بقضية الأرض - أقول (ب)، لا عن - إلى نسق عام بحيث يجعل من شعره مداراً لها ولغيرها من الموضوعات.

وفي هذه المرحلة يتقمص درويش دور "الوركا" الذي تغنّى به كثيراً في دواوينه، حيث بدا استيعابه الواضح للمتغيرّات الإبداعية، ووعيه بكونه واحداً من شعراء الإنسانية كلها، يحاورهم

ويتبادل وإيهم حوارَ الإبداع وبذلك ظهر لومُـه الشديد على أولئك الذين أرادوا المباشرة في الخطاب الشعري كما عبر " عن ذلك في قوله من قصيدة "اغتيال" يغتالني النقادُ أحياناً:

يريدون القصيدة ذاتها

والاستعارة ذاتها...

فإذا مشيتُ على طريق جانبيّ شاردًا

قالوا: لقد خان الطريق

يغتالني النقادُ أحيانًا

وأنجو من قراءتهم،

وأشكرهم على سوء التفاهم

ثمّ أبحث عن قصيدي الجديدة!

إنه التحوّل الحاسم لصالح القصيدة غير عابئ بالنقد والنقاد.

وعلى الرغم من هذا التباين الواضح بين المرحلتين فإنه لا يجوز الفصلُ بينهما؛ إذ لولا المرحلة الأولى ما كانت الثانية كما أنّ موضوع القضية الفلسطينية ظل المعين الأوفى للمرحلتين، وإن تغيرّت الرؤية الشعرية في كلٍّ ثمّ إنّ التطور هو ديدن الأشياء ومنها الشعور الذي يُنصّب من شعره أنموذجاً يقف عنده يتتاب شعره العدمُ بمرور الوقت، وهو الأمر الذي ينتفي عن شاعرٍ بحجم محمود درويش بوصفه ممتلكاً لوعي إبداعي مكّنّه من توجيه دفّة الشعر، لا لصالحه وإنما لصالح الإنوغلاق السرّ الكامن وراء ترجمة أعماله للغات عدّة، بالإضافة إلى أن ما وسمناه "بالمباشرة" في المرحلة الأولى لا يعدّ عيباً بقدر ما يُعدّ مطلباً لعلّ للشعبٍ يحتاج إلى مَنْ يوقظ فيه أنات الحماس، وهي إحدى وظائف الشعر التي تحدثنا عنها.

إذاً نستطيع أن نقول إنّ وظيفة الشعر كما أرادها محمود درويش قد وجّهت المعنى في شعره عبر المرحلتين، فهو في الأولى بسيط واضح، وفي الأخرى عميق كامن وراء رؤية جمالية مكثفة، يتداخل فيه الحسّ الصوفيّ والاستعاريّ والمكانيّ، مع بروز لعبة المفارقة في تشكيله وفق المخاتلة التي يشهدها الواقع المُعبر عنه.

المفارقة ونقيض المعنى

سياقٌ ثانٍ : حول مفارقة النص الذي بين أيدينا:

يحسُّن بنا أن نبدأ هذا السياق بمقولةٍ مهمّةٍ "ليوري لوتمان" يقول فيها: "الشعر الذي يحمل بلاغاً شعرياً هو ذلك الشعر الذي يتواكب فيه المتوقع واللامتوقع في وقتٍ واحد، أما فقدان الأصل الأول (المتوقع) فإنه يجعل النص عديم المعنى، على حين أن فقدان الأصل الثاني (اللامتوقع) يجعله عديم القيمة"⁽⁷⁾.

وحضور المفارقة في القصيدة يحقق لها تلك المرتبة التي يراها "لوتمان" وهي (البلاغ الشعري)؛ إذ إنَّ المفارقة تتحقق في ظهور النقيض المباشر للمعنى (اللامتوقع)، ولا يتحقق ظهورها إلا من خلال معجميّة اللغة (المتوقع) وبذلك يكون المعنى المتشكل من خلالها ذا دلالةٍ وذا قيمة. والمفارقة "تقاوم صدق المعنى"⁽⁸⁾؛ إذ هي نتاج له على صورة تخالف ظاهر اللغة، وذلك في تحولها من المبدع الذي صنعها في إطار شفرة تنفك عند القارئ باكتشافه رموز هذه الشفرة، لذلك فمن جمالياتها أنها تخلق وعياً قادراً على معاينة التناقض وكشف الانسجام بين الأضداد، واستنباط المعنى من خلال نقيضه، وعلى هذا جاء تعريف أحد الدارسين لها بأنها "نظرةٌ إلى الحياة تدرك أن الخبرة عرضة إلى تفسيرات شتى، لا يكون (واحد) منها هو الصحيح، وتدرك أن وجود التناقضات معاً جزء من بنية الوجود"⁽⁹⁾.

وتقوم المفارقة بدور كبير في تشكيل القصيدة المعاصرة، وذلك لقيامها على مراقبة الواقع وتناقضاته، ومرجع ذلك إلى أن "المفارقة من أقوى الدلائل على حرية التصور وقوة النفاذ في الأشياء، بحيث تدرك في المألوف السائد معنى جديداً لم تنتبه إليه الأذهان، وهذا المعنى الجديد نقيض لذلك السائد ومن ثمّ تكون هذه "المخاتلة" الفنية سبباً للدهشة والإعجاب، استجابة للبداهة المتولدة من كشف التناقض فيما ألفته الطباع وسلّمت به العقول"⁽¹⁰⁾.

وعلى هذا الأساس تحتاج المفارقة جهداً مضاعفاً من المتلقي في إدراك كُنْهها، ولكنه جهد ينمُّ عن لذةٍ قرائيةٍ.

وبعدّ السياق عنصرٌ مهمٌّ في إدراك المعنى الذي تنتجه لنا المفارقة، "فإنّ الوعي بالتضاد شرط أساس في إدراك المفارقة. ففي المفارقة اللفظية يكون التضاد بين النص والسياق.. وقد يكون

التضاد في مجرى السياق وقد يكون النص في الغالب في تضادٍ مع السياق ويحمل في الوقت نفسه تناقضاً ذاتياً⁽¹¹⁾ وبذلك يظهر دور السياق في كشف المعنى المتولد عن المفارقة بحيث لا يُجدي معها غلق بنية النص على نفسها، بل انفتاحها عبر قنوات السياق المختلفة، فالملتقي يخترق النص محاولاً إقامة علاقات بين ظاهر الكلمة ومحملاتها النصية، وهو في اختراقه هذا محكوم بالسياق راجع إليه.

وتنصب دراستنا غطىً (.... عندما يتعد) من ديوان الشاعر لما إذا تركت الحِصان وحيداً على تحليل المعنى من خلال لعبة المفارقة تصفها مفتاحاً تتجلى من خلاله المعاني غير المباشرة في نصّ الشاعر.

وديوان لما إذا تركت الحِصان وحيداً من الدواوين التي تنتمي لتجربة درويش في المرحلة الثانية، تلك المرحلة التي غادر فيها قُرب المعنى وانقياده للقارئ. ويعد الديوان امتداداً للسيرة الشاعر الذاتية.

والقصيدة التي نحن بصددّها (.. عندما يتعد) تمثيلاً إبداعياً للمعنى المُشكل من خلال المفارقة، ولا عجب في ذلك إذ إن التناقضات باتت تحكم الواقع المعيش، وربّما كان اتكاء درويش على المفارقة في بناء نصوصه مبرراً لما عبر عنه في إحدى مقابلاته بأن تتم قراءة شعره بمفتاح السخرية التي طبعت شعره⁽¹²⁾.

ولا شك في أن من دلالات المفارقة حصول السخرية، التي تصطنعها الذات تجاه الحدث الشعري، أو الشخصية داخل النص⁽¹³⁾.

وسوف يسعى البحث إلى تقصي أثر المعنى داخل القصيدة من خلال المفارقة بأشكالها المختلفة التي تظهر في النص، وبذلك يظهر لدينا الاحتفاء باللغة من خلال المفارقة اللفظية، والاحتفاء بدرامية النص من خلال المفارقة الدرامية، وكذا بالإيقاع ودوره في مساندة هذه الأشكال عبر مقاطع النص المتعددة.

النص⁽¹⁴⁾: ... عندما يتعد

للعدو الذي يشرب الشاي في كوخنا

المفارقة ونقيض المعنى

فرسٌ في الدخانوبنتٌ لها
حاجبان كثيفان . عينان بَيَّتَان وشعرٌ
طويلٌ كليل الأغاني على الكتفينِ وصورتُهُما
لا تفارقُهُمَا جاءنا يطلبُ الشاي . لكنه
لا يجدُ ثننا عن مشاغلها في المساءوعن
فرسٍ تركته الأغاني على قمة التلّ ... /
. في كوخنا يستريح العدو من البندقية،
يتركها فوق كرسيٍّ جدّي . ويأكل من خبزنا
مثليما يفعل الضيفُ . يغفو قليلاً على
مقعد الخيزران . ويحنو على فؤ
قطّنتنويقول لنا دائماً :
لا تلموا الضحية !
نسأله من هي ؟
فيقولم : لا يحفّقه الليلُ ... /
O
.. تلمع أزرارُ سُبُوحٍ عندما يبتعدُ
عَمِ مساءً ! وسلّم على بئرنّا
وعلى جهة التين وامش الهويّ نلى على
ظلّنا في حقول الشعير . وسلّم على سرونّا
في الأعلى ولا تنس بوّابة البيت مفتوحةً
في الليالي ولا تنس خوفَ
الحصان من الطائرات ،
وسلّم علينا، هنالك إذا اتّسع الوقتُ ... /

هذا الكلامُ الذي كان في ودِّنا
أن نقولَ على الباب... يسمعه جيِّدًا
جيِّدًا لِيُخبِّئه في السَّعال السريع
ويلقي به جانبًا.
فلماذا يزور الضَّحِكَةُ مساءً ؟
ويحفظ أمثالنا مثلنا،
ويعيد أناشيدنا ذاتها،
عن مواعيدنا ذاتها في المكان المقدَّس ؟
لولا المسدسُ
لاختلط الناي في الناي ... /
o
لن تنتهي الحربا دامت الأرضُ
فينا نورُ على نفسها!
فلنكن طيِّبين إذا. كان يسألنا
أن نكون هنا طيِّبين ويقرأ شعرًا
لطيَّار (بيتس) لا أحبُّ الذين
أدافع عنهم، كما أنني لا أعادي
الذين أحاربهم ...
ثم يخرجُ من كوخنا الخشبيِّ ،
ويمشي ثمانين مترًا إلى
بيتنا الحجريِّ هناك على طرف السَّهل ... /
o
سَلِّم على بيتنا يا غريبُ .
فناجينُ

المفارقة ونقيض المعنى

قهوتنا لا تزال على حالها. هل شئتمَّ
أصابعنا فوقها؟ هل تقول لبتك ذات
الجديلة والحاجبين الكثيفين إنَّ لها
صاحباً غائباً،

يتمنّى زيارتها، لشيء ...
ولكن ليدخل مرآتها ويرى سرَّهُ:
كيف كانت تتابعن بعده عمره
بدلاً منه؟ سلّم عليها
إذا اتسع الوقت ... /

O

هذا الكلام الذي كان في ودنا
أن نقول له كان يسمعه جيّداً
جيّداً،

ويخبئه في سعالٍ سريع،
ويلقي به جانباً ثم تلمعُ
أزرارُ ستروحه، عندما يعتدّ ...
- التحليل:

يأتي ديواننا (الركت الحِصان وحيداً) ليُمثّل المرحلة الثانية من تجربة درويش الشعرية،
وذلك في اتساع التجربة وتطور القصيدة عبر مسارات العمق والتركيز الدلالي، وهو بذلك لا
ينفصل عن موضوع القضية الفلسطينية وإنما ينفصل في الرؤية والتعبير إذ جاء الديوان معبراً عن
سيرة الشاعر الذاتية.

والقصيدة التي بين أيدينا (...) عندما يتعدّ تختط لنفسها عالماً جديداً، ورؤية عميقة تجاه
الذات الشاعرة، والتصاقها بالموضوع (قضية الأرض الفلسطينية)، فقد بدا الشاعر فيها غير ملتصق

بمركز القضية الأمر الذي ساعده على أن يُفلسف رؤيته تجاه موضوع طالما جاهد بشعره الخطابي في سبيله، وذلك في مرحلته الأولى.

أ- المعنى القريب للنص / قراءة أولى:

تطرح القراءة الأولى للنص إشكالية خطيرة أو هكذا تبدو، إذا ما غيَّبنا عنه "لعبة المفارقة" بوصفها مفتاحاً رئيسياً للتوغل داخل عروق النص. وتبدو هذه الإشكالية في أن المعنى الذي يطرحه نص "... عندما يتعد" يتقدّم في دوائر متشابكة نحو "التطبيع مع العدو" أو الاعتراف بأحقّيته في امتلاك الأرض تماماً كالشعب الفلسطيني، والقارئ الذي عهد "درويش" أن يطرح بشعره ذاكرة الأرض وملحمة المقاومة - في مرحلته الأولى - سوف يذهب إلى هذا المعنى ملتمساً ما خرج الشاعر من أرضه وبُعدّه عن دائرة المواجهة المباشرة مع العدو وبرراً وسياًفاً يعضد به ما ذهب إليه من معنى.

وإذا كان هذا القارئ قد ركن إلى هذا السياق الخارجي في تأكيد ما ذهب إليه من أن النص "يرز تخلي درويش عن قضيته وأرطسيفيّن اللغوي" الداخلي قد يحقّق له ما ذهب إليه حسب نظرتة القريبة للمعنى، وحسب تغيّبه لعنصر المفارقة.

ولو أننا تقمصنا دور هذا القارئ وحاولنا أن نتلمس شواهد من النص تؤيد ما ذهب إليه من معنى، لوجدنا مندوحة لذلك تتمثل في المعنى الظاهر، من ذلك - مثلاً - تلك الصورة التي يرسمها "درويش" للعدو داخل النص في مقابل صورته التي تمثل صورة كل الفلسطينيين.

فقد صور الشاعر العدو "منتفشاً"، مستباحة له كل الأمور، لم يترك للشاعر وطنه ومنزله، كما لم يترك له أن يهنأ بالعيش في كوخه البعيد فهو يستيحه صباح مساء، في حين تقابل الذات الشاعرة كل ذلك بشيء من الاستسلام والخنوع مكتفية بدور المتفرّج، يقول الشاعر:

في كوخنا يستريحُ العدوُّ من البندقية،
يتركها فوق كرسيّ جدّي. ويأكل من خبزنا
مثلاً يفعلُ الضيفُ. يغفو قليلاً على
مقعد الخيزران ويحنو على فرّو

ق طتنا.

إنَّ غلبة الأفعال المضارعة على المقطع (يستريح، يتركها، يأكل، يفعل، يغفو، يحنو) تعطي معنى التجدد والاستمرار للحدث فالعدوَّ يستمرُّ كل شيء في المكان (الكوخ فهو يمارس الراحة والأكل وما يتبعه من شرب، ثم إغفاءة النوم مداعبة ما يحلُّ في المكان من ققط، كما يُمارس في عمل الإرهاب الصامت أو السطو الخفي، وذلك حين يضع بندقيته فوق كرسيَّ الجد) دون أن تخفى علينا مكانة الجد المقدَّسة التي تنتقل إلى البندقية حين تحل محلِّه لم نعلم لم يقل لنا المشهد أن العدو قد أنزل الجد من فوق كرسيه؛ كي يضع بندقيته ولكنه أمرٌ مستنبط؛ ليتكون لدينا معنى مغادرة الجد لكرسيه بمجرد أن يرى قدوم العدو أن تتصور إذا كان هذا في عمل الجد وهو يمثل الحكمة والعراقة بالنابمَن هم دونه في (الكوخ) وحكمة وعراقة.

وإذا ما استمرَّ بنا الحال متقمصين دور ذلك القارئ الذي يرى أن درويش قد رضي بالأمر الواقع أن على الفلسطيني أن يؤقلم نفسه على العيش بجانب عدوِّه، فسنجد مشهداً آخر يحكم المعنى الذي ذهب إليه ويؤكد، وذلك في قول درويش تنتهي الحرب ما دامت الأرض

فينا تدور على نفسها!

فَلَمَّا كُنْ طَيِّبِينَ إِذَا. كَانَ يَسْأَلُنَا

أَنْ نَكُونَ هُنَا طَيِّبِينَ يَفْقَرُ أَشْءَ عَرًّا

لَطِيَّارٍ "يَيْتَسُ أَنَا: لَا أَحَبُّ الَّذِينَ

أَدْفَعُ عَنْهُمْ، كَمَا أَنَّنِي لَا أُعَادِي

الَّذِينَ أَحَارِبُهُمْ..."

ثم يخرج من كوخنا الخشبي

من المعلوم أن (لن تُكيدُ التأييد فيما تعلقت به من حُكم، فحين يقول الشاعر: (لن تنتهي الحرب.. فهو يقرُّ بأنَّ الحرب لن تبرحنا ولن نبرحها؛ لذلك فلا طاقة لنا بالاستمرار في إرهاب ملكة لها، فلنكن طيبين إذا.. هكذا بدت رؤية الشاعر تجاه الحرب وهكذا عبر بالتحامه مع قول الشاعر الإنجليزي "ييتس" عن هذه الرؤية التي تُظهر صورة الخزي والعازلة الطيبة كما عبر عنها الشاعر،

ثمّ لنتوقف عند ختام المشهد "يخرج من كوخنا الخشبيّ" " فلا زال العدو يمارس سطوته على الذات ذهاباً وجيئةً.

وزيادةً في التأكيد يذهب القارئ- صاحب هذه القراءة الأولى- إلى الاستشهاد بمشهد ثالث من مشاهد النصّ وصفه سياقاً مؤكداً لما ذهب إليه من معنى، هذا المشهد يتمثل فيما رسم الشاعر لذاته من قبوله لحال الخنوع لعدوه فيها هو يرضى بالعيش في كوخٍ خارج جغرافية المكان الذي ترعرع فيه غير آملٍ في أن ينهض إلى استرداد هذه الأرض وبذلك تغيبُ فكرة الشهادة والتضحية عن النص، يقول الشاعر سَلَمٌ على بيتنا يا غريبُ

فناجينُ

قهوتنا لا تزال على حالها هل تشمُ
أصابعنا فوقها؟ هل تقول لبيتك ذات
الجديلة والحاجبين الكنيفين إن لها
صاحباً غائباً،

يتمنى زيارتها، لالشيء...

ولكن ليدخلها ويرى سرَّه

سَلَمٌ على بيتنا يا غريبه قطع يبدأ بحرف السين مما يذكّرنا بمقولة قديمة للشاعر قالها لعدوه أيضاً "استجّل أنا عربيّ" ولكن شتّان بين الجملة في غدت نبرة الخطاب أكثر تعبيراً عن الاستسلام في الجملة الأولى، في حين كانت الذات حاضرة في الجملة الثانية (أنا عربي) تُراه حقاً ذلك التحول الكبير في رؤية درويش للقضية، فقد تخلّى عنها حين غابت مفردة الأرض عن المقطع، وعُبرَ بملاساتها (القهوة ورائحة الأصابع عليها)، بعد أن كان التغني بالتراب والشجر والسنونو والدوري، ثم إن قولته: "يتمنى زيارتها" تشي ببعده عن تحقيق ذلك التمني، وذلك لما ينطوي عليه التمني في اللغة من مقابلة، فهو يتمنى زيارته لي أنه لم يزُرْ هاولو افتراضنا جدلاً أنّه زارها فإن ذلك "لالشيء..." وهي عبارة تشي بالخوف من العدو والجزع من أن يصير ح أمامه برغبته في أن

المفارقة ونقيض المعنى

يلتحم بأرضك يعطي مبرراً خيالياً لزيارته يتمثل في بُعد "المرأة"، فهو فقط يريد أن يسكن في خيال مدينته إن تمكن من زيارتها ثم يعود سريعاً.

ويُكمل ذلك القارئ سياقاته المبررة لما ذهب إليه من معنى فإكراً دلالة العنوان على ذلك الخوف الذي يعتري الشاعر، فقد جاء العنوان "عندما يبتعد" ليشتي-بمعنى الرهبة التي تسكن الذات داخل النص من عدوّها، فهي لا تقول ما تقول إلا عندما يبتعد.

وبذلك بدت لنا تلك القراءة الأولى منقادةً للغة النص في حياديتها المشتغلة على سياقات توافق هذه الحيادية، وذلك في الوصول بالنص إلى معنى قريب ظاهر، لم ينحرف به قارئه إلى شعاب التناقض الذي ينتج نقيض المعنى كما أنه لم يستعن بعنصر المفارقة في هذه القراءة العجلى فكانت دلالة ما خرج به أن محمود درويش خانّ شعره، وخان شعبه وقضيته حين خنع لسطوة العدو واستسلم له مقاماً كما خنع هذا القارئ لسطوة المعنى القريب واستسلم له.

ولكن هل نستسلم للمعنى الذي توصّلت إليه هذه القراءة الأولى؟!، بالطبع لا..، فالمعنى في قصيدة درويش قد انبنى على لعبة المفارقة، بما كان مسوّغ ذلك لديه رغبته في رصد تناقضات الواقع من حوله، بعد أن انفتحت رؤيته للتعبير الإنساني غلبت حول نقطة بعينها؛ لذلك فسوف يُعمل التحليل معول المفارقة في هدم ذلك المعنى القريب، والتنقيب عن المعنى الذي يستقيم والسياق الذي يحكم تجربة الشاعر، كما سبق وأشرنا إليه في بداية البحث.

ب- المعنى النقيض / قراءة المفارقة:

يُغامر الشاعر في إخفاء المعنى من خلال التلاعب ببنية النص اللغوية؛ فيلجأ أحياناً إلى المجاز والاستعارة وغيرها من فنون البلاغة، غير أنه في المفارقة التي يصطنعها لقصيدته يخاطر بخفاء المعنى تماماً تاركاً أمر التنقيب عنه لمتلقيه، الذي يؤمّل الشاعر فيه حسن استقبال الرسالة. والمفارقة من هذا المنطلق منطقة عبور من المحدود إلى غير المحدود وفيها تمرّ الذات الشاعرة بمراحل من الوعي الذي يجمع الأشتات ويوفّق بين المتناقضات.

وكما سبق الإشارة فسوف نحاول أن نكتشف المعنى النقيض للمعنى المتحقق في القراءة

الأولى للنص وذلك في نقاط تأتي:

1 - المفارقة اللفظية:

ويعرفها محمد العبد بقوله: "هي شكل من أشكال القول يُساق فيه معنى ما، في حين يُقصد منه معنى آخر يُخلف غالباً المعنى السطحي الظاهر"⁽¹⁵⁾، وقد استخدمها درويش في إبراز حدة التناقض في السلوك لدى شخص النص، وذلك في قلب الحقائق وفلسفتها، والنظر إلى الأشياء نظرة جدلية تخلق رؤيتين حيالهما ينتج معنىً إيحائياً Connotative يكتشفه المتلقي من خلال العكوف على تتبع سياقات النص.

جاءت صورة "العدو" في القصيدة مفارقةً للدلالة الدارجة للفظ، من كونه ذلك المعتصب للأرض الراغب في انتهاكها، إلى كونه ذلك العربيّ المُهادن للعدو الإسرائيليّ، أو هو بلغة السياسة مَنْ صار مَنْ "قوات التحالف/ حليف" مع العدو ضد بني جلدته من الفلسطينيين. وتأتي المفارقة اللفظية لتؤيد هذا المعنى ويساندها سياق النص في ذلك الشاعر عن شخصية "العدو" من خلال عنصر المفارقة بما يجعلنا ننأى أن يكون هذا العدو هو الإسرائيليّ مغتصب الأرض وذلك لأن العدو مهما بلغت به الشفقة والرحمة بمن يغتصبهم، فهو لا يأمنهم أبداً حتى نجد الشاعر يصوّره داخل نصّه بأنّه [يشرب الشاي]، ويستريح من البندقية، يتركها فوق كرسيّ جدّي. ويأكل من خبزنا]، و [يغفو قليلاً على مقعد الخيزران] فأَيّ عدوّ هذا؟! الذي يترك سلاحه ويغفو وهو بين مَنْ يُبارزونه العداء، وإنما ذلك هو "العربي" الذي حالف العدو ضدّ إخوانه وهو رغم أنّه قد صار من الأعداء إلا أنه يعلم أن أخاه العربيّ الفلسطينيّ المغتصب (ب) ليست من أخلاق الخيانة فيبادر بوضع سُمٍّ له في "الشاي"، أو اغتياله وهو في غفوته مستغنياً عن بندقية. إنّ ذلك العربيّ الخائن وهو يمارس حراسته الأثمة على المشرّدين من الفلسطينيين في

أكوأخهم بأمرٍ من العدو ليعلم أنه بمأمنٍ وهو بين هؤلاء، يقول الشاعر:

في كوأخنا يستريح للعدوّ من البندقية،

يتركها فوق كرسي جدّي. ويأكل من خبزنا

مثلاً يفعل الضيف. يغفو قليلاً على

مقعد الخيزران. ويجنو على فرو قطننا.

ويقول لنا دائماً :

لا تلوموا الضحية!

نسألُه مَنْ هيَ ؟

فيقول دمٌ لا يجفّفه الليل...

استكمالا لرسم صورة "العربي الخائن المهادن" لا "العدو" كما زعمت القراءة الأولى، نقول إنّ العدوَّ لا تصل به الرحمة أن [يخنو على فرو القطة] هو مَنْ يَطأ بأقدامه أعناق الأطفال، ويطمس معالم وجوههم برصاص أسلحته، وهذا تناقض أفرزته لنا المفارقة وأنتجت لنا معنى آخر للعدو وعليه تسير دلالة النص .

اولئكنا قد انتهينا من هذا الجزء الخاص بتعيين دلالة "العدو" في القصيدة، فإن المفارقة تنصبُّ الآن على ذلك العربي الخائن، الذي فارق قيمه وشعبه وأرضه وارتقى في حِـضن العدو الإسرائيلي، يمارس ضدّ إخوانه تلك المراقبة والحراسة الليلية عليهم؛ فيأكل ويشرب من أقواتهم، وينام على كراسيهم ثمَّ يقول لهم: [لا تلوموا الضحية!] إنّ كلمة [الضحية] هنا قد حققت المخاتلة والتناقض والسخرية المُرّة، فهذا "المهادن الخائن" عدُّ نفسه ضحية بعد كل هذا، وجاء استثمار الشاعر لعلامة الترقيم المتمثلة في إشارة التعجب (!) لتشي- بهذه الفكاهة المأساوية التي حققتها المفارقة.

إنّ درويش يستثمر لعبة المفارقة في إظهار معنى الانقسام الذي يعتري الذات الفلسطينية، حين تخلّى جزء منها عن قضيتها وباع نفسه للعدو وهو مع كل هذا يعدّ نفسه ضحية، حين يُعبر

درويش عن الضحية الحقيقية بقوله فلماذا يزور الضحية كل مساء ؟

ويحفظ أمثالنا مثلنا،

ويعيد أناشيدنا ذاتها،

عند مواعيدنا ذاتها في المكان المقدّس ؟

لولا المسدّس

لاختلط النَّايُ في النَّاي...

إنَّ هذه الأحداث التي خلقتها الأفعال [يزور، يحفظ، يعيد] لتصطرع في نفس الشاعر، التي تحاول أن تَجْمِبراً لما فعلته تلك الذات الأخرى الخائنة، بعد أن كانت تعيش مع الذات الشاعرة وتلتفّ حول مثل واحد، ونشيد واحلو، مكان مقدّس واحد.

وبذلك تظهر لنا المفارقة في الانقسام بين المقدّس والمدّس على مستوى الذات والمكان،

ويظهر ذلك في رمز " البنت " الذي يظهر في المقطع الآتي للعدوّ الذي يشرب الشاي في كوخنا

فرسٌ في الدُّخَان. وبنت لها

حاجبان كثيفان. عينان بنيتان وشعرٌ

طويل قليل الأغاني على الكتفين. وصورتها

لا تفارقه كلما جاءنا يطلب الشاي. لكنّه

لا يحدثنا عن مشاغلها في المساء.

هذه " البنت " هي رمز للأرض المقدّسة، التي كانت الذات تقطنها قبل أن تخرج مشردة إلى

الأكوخ، وقد بدت هذه الأرض المقدّسة بملامح بائسة [حاجبان كثيفاً كآلّ العدوّ قد غيرٌ من

صورتها وشوّه ملامحها الجميلة وتظهر المفارقة في كون هذا "العربيّ" هو مَنْ ضيّع صورة المكان،

حتى غدت لا تفارقه تلك الصورة الجديدة التي أحدثها العدو على ملامح الأرض، وهو لا يحدث

أولئك البعداء الغرباء في أكوخهم " آلت إليه بحشية أن يثوروا عليه.

وإذا كانت القراءة الأولى قد أبانت عن دعوة الشاعر لمعنى التطبيع مع العدو؛ فإن المفارقة

تهدم هذا المعنى من جهتين: جهةٌ حققتها سبّاً وهي أن العدو ليس إلا خيانة بعض الشعب العربيّ

للقضية الفلسطينية يؤكده هنا أيضاً بما قاله الشاعر: لولا المسدس

لاختلط النَّايُ في النَّاي... /

أي لولا هذه البندقية التي يحملها ذلك العربي المهادن، لما صارت الأمور إلا إلى التضامن

خلف مرجعية واحدة.

أمّا الجهة الثانية التي نهدم بها المعنى الثقليل في أن الشاعر يُعبرُ عما يعترى الذات

الخائنة من اضطراب وانقسام بقوله: فلنكن طيبين إذّا. كان يسألنا

أنا نكون هنا طيبين.

ويقرأ شعر الطيّار (بيتس) أنا لا أحبّ الذين

أدافع عنهم، كما أنني لا أعادي

الذين أحاربهم.

إنّ هذا "العربي الخائن" واقع في تناقض عظيم قد نفذ الشاعر إلى مطاوي نفسه ليُعبّر عن أن هذا الخائن لا يجبُ العدو الإسرائيليّ، كما أنه لا يُعادي الذين يحاربهم من الفلسطينيين المشردين، ومن هذه الأطراف تنشأ المفارقة في إظهار واقع الأمل الذي يعتري هذه الذات، كما يبرز أثر التشرد الذي يصيبه، هو تشرد نفسي يفوق التشرد المادي الذي يعيشه الفلسطينيّ خارج أرضه. ومن المعاني الخلافية التي تولدها المفارقة اللفظية داخل القصيدة، ما يحققه البُعد الجراماتيكي والأجرومي للفظة داخل النص، من ذلك مثلاً التذكير والتأنيث فإنه يحقّ مفارقة بالتقابل entailment فحين ننظر إلى لفظة [فرس] - وهي مؤنثة - في مقابل لفظة [الحصان] سنجدُ بُعداً دلاليّاً موسّعاً لهما في القصيد فكما هو معروف إنّ عزّ العربي وتاريخه يُرمز له بالحصان، وقد اتكأ الغزو على هذه الدلالة ليُوحى بعزّة الشعب الفلسطينيّ المناضل، في مقابل دلالة التخاذل التي رسمها لذلك الخائن لأبناء شعبه، وذلك في استخدامه للفظة [فرس] يقول:

للعدوّ الذي يشرب الشاي في كوخنا

(1) فرسٌ في الدُّخَان

عَمِ مساءً! وسلم على بئرنا

وعلى جهة التعمّش الهُوَيَني على

(2) ظلنا في حقول الشعير. وسلم على سرونا

في الأعالي ولا تنس بوابة البيت مفتوحة

في الليالي. ولا تنس خوف

الحِصان من الطائرات،

تعرّينُ المفارقة في طرفي المشهد من خلال عنصر التذكير والتأنيث، فقد رسم الشاعر صورة هلامية مفتتة للعدو العربيّ الخائن من خلال حضوره السلبيّ في ساحة الأرض؛ ليناسب إخوانه العداء على فرس يشبه الدُّخان في عدم الفاعليّة، في حين يقف الطرف المناضل بحصانه، الذي يفزع من صوت الطائرات، رابط الجأش إنّهُ رغم عدم توازن القوى فإنّ المفارقة ترسم ذلك الدور البطوليّ المجاهد من أجل استرداد الأرض، ذلك حين ترجح كفة "الحصان" رغم خوفه، على حساب الطائرات التي بلاد فرساً في فضاء من دُخان لا يلبث أن ينقشع.

وامتداداً للعنصر المفارقة اللفظية أيضاً، يظهر لدينا تعريف اللفظة وتنكيرها، ودوره في خلق المفارقة وإنتاج المعنى، فالقصيدة تقوم على حضور كبير "للعدو" الذي جاء معرفاً، في حين تبرز تداعيات المخالفة في غياب الشعب الفلسطيني مشرداً في الأكواخ البعيدة عن تخوم الوطن. ويلجأ الشاعر في نهاية النص إلى تنكير ذلك "العدو" حين يناديه قائلاً: سلم على بيتنا يا غريب

وورود ذلك التحول بتنكير اللفظة في آخر النص يمدّنا بمعنى التحرر الذي ظهر على الذات الشاعرة، فذلك "العدو" الذي يزور الشاعر كل مساء؛ ليؤاكله ويشاربه ويغفو على أريكته ليس إلا غريباً جليّ وإن عاد إلى المكان المقدّس كلّ مساء، فهو غريب لأنه باع عرويته لمغتصب الأرض، إذن فليس الشاعر في كوخه البعيد هو الغريب، وإنما الاغتراب لهذا الخائن لوطنه، وإيراد ذلك في آخر النص يدل على ثبات مبدأ الذات الشاعرة على هذه الرؤية.

2- المفارقة الدرامية:

ونقصد (بدراميّة المفارقة) كما يتمّ فيها من صراعٍ تنتجه تعددية الرؤى، وتقابل الآراء، وتناقضات الأفكار، فالدراما في الشعر (بمعنى) بساطةٍ وإيجاز الصراع في أي شكل من أشكاله، والتفكير للدّرامي هو ذلك اللون من التفكير الذي لا يسير في اتجاه واحد، وإنّما يأخذ دائماً في الاعتبار أنّ كل فكرة تقابلها فكرة، وأن كل ظاهر يستخفي وراءه باطن⁽¹⁶⁾، و"الدراما" التي نعيها -هنا- أسلوب قائم على اختيار الشاعر لطريقة يرمي من ورائها إلى تشكيل مفارقاته الشعرية، فهي صورة من صور التعبير الأدبي.

المفارقة ونقيض المعنى

والقصيدة يغلب عليها الحسّ الدرامي، وذلك من خلال نمو الحدث الدرامي وتوتره داخل النص، وعلى الرغم من أنّ الشخصيات داخل القصيدة غير متنوعة بالقدر الذي يبرز لنا الصراع والتوتر الدرامي، فإن ما بداخل القصيدة من شخصيات قليلة قد حقق درامية عالية، كما حقق توترًا في جريان الأحداث عليهم.

ويظهر التوتر بداية من براعة "درويش" في رسم الأبعاد الشعورية والنفسية للضحية داخل النص، فقد أخذ الصراع بُعدًا داخليًا نفسيًا، يظهر عبر أطوار النص في صورة مفارقات تنتج معنى انكسار الذات وانقسامها.

وألمّا ما يواجهنا من تناقض في سلوك العدو / العربي الخائن، ذلك الأمر الذي يكمن في إنكاره أن يكون مغتصبًا ظالمًا، وإنما هو "ضحية" ويظهر ذلك في حدث درامي يبرزه الحوار الذي دار بينه وبين الذات الشاعرة:

ويقول لنا دائمًا

لا تلوموا الضحية!

نسألها: من هي؟

فيقول: دم لا يحففه الليل...

وإذا كان "العدو" قد عدّ نفسه هو الضحية فإنه حينئذٍ مثل أجاب بما فيه تناقض، وذلك حين قال بأنها: [دم لا يحففه الليل]، وكأنه يرى أن الضحية الحقيقية ليست هو، وإنما ذلك الدم المهدر لإخوانه المشردين، وكونه يعبر بهذا الجواب فهذا يعطي دلالة المفارقة، ومعنى الانكسار الذي يعتري الذات (العدو) وذلك حين خان إخوانه.

ويأتي مشهدٌ درامي آخر للشخصية نفسها، تظهر فيه وكأنها تتحرك فوق خشبة المسرح، مما ينتج عندنا [مفارقة حركية]، وهي "رسم السلوك الحركي الغريب في دوافعه ومسبباته، والذي ينطوي على مغالطة شنيعة" لغويًا، حصيلته صورة تكني عن الدلالة الثانية، أو المعنى غير المباشر الذي يتضاد مع حقيقة الشيء وأصله، فينتج عن ذلك التضاد معنى الاستهزاء والسخرية⁽¹⁷⁾.

ويُسلط درويش عدسته الشعرية ليصور حركة (العدو) وهو يترجّل راحلاً إلى منازل
الشاعر التي خرج منها عنوةً، وذلك في قوله: .. تلمع أضرار سترته عندما يبتعدُ
عَمِ مساءً! وسلّم على بثرنا
وعلى جهة التواضع الهُوَ يَنْى على
ظلمنا في حقول الشعير. وسلم على سرونا
في الأعالي.

ها هو (العدو) يخرج مبتعداً عن كوخ الذات الشاعرة، تلفّه مشاعر البطر والكبر حين
يبتعد دون أن يودّع مَنْ كان عندهم ولو بكلمة، مما يشي بعنصر المفارقة في مشهد تحرّكه، فهو يمشي-
وكأنه يشق الأرض شقاً، لذلك حين طلب منه الشاعر أن يسلم له على أرضه قال: "وامش الهويني
على ظلمنا في حقول الشعير"، كما يأتي تعبير [تلمع أضرار سترته عندما يبتعدُ] الليشي- بذلك البُعد
العسكريّ الذي يظهر في مشيته وهيئته، تكمن المفارقة أيضاً - لا - في [تلمع أضرار سترته] فالواقع
يقول إنّ الزائر (العدو) يغادر المكان فيكون ظهره للشاعر ووجهه للأرض التي يستقبلها، مما تمحى
معه رؤية الأضرار ولعانها وهي غالباً ما تكون في مقدمة السُّترة التي يلبسها ولكنّ الشاعر يريد أن
يُعبّر عن ولاء هذا الخائن للعدو الإسرائيلي من خلال التعبير باعتزازه بتلك السُّترة ذات الأضرار
اللامعة كذا يريد أن يكشف عن سريرة ذلك الخائن حين يغادرهم تاركاً هؤلاء المشردين وراء ظهره،
وذلك حتى لا ينخدع المتلقي بالأفعال التي نسبها الشاعر لذلك الخائن في بداية النص من مثل:
[يحنو على فرو قطننا] فيظنّ أنه قد تبرأ من وحشية العدو الذي ينتسب إليه.

إنّ المفارقة الحركية تقوم بدور فعّال في تنشيط الحدث الدرامي وتسميه بميسم المرح
والسخرية، وذلك فيما وقفة تقع على الضحية وهي تُغادر كوخ الشاعر حيث صوّرها بسلوكٍ
ساخر، يعلمه المتلقي وتجهله الشخصية داخل النص، يقول: هذا الكلام الذي كان في ودنا
أن نقول على الباب... يسمعه جيداً
جيداً لو نجّبه في السُّترة حال السريع
ويلقي به جانباً

المفارقة ونقيض المعنى

إنَّ الشاعر يتوغل داخل ضحيته (العدو أو العربي الخائن) ويكشف عن خبيثة نفسه، حين يطلب منه أن يُسلم له على أطلال ذكرياته ومنازله، وملابسات المكان هناك في الأرض المقدسة من أشجار السرو والتين، وفناجين القهوة... لكنَّ ذلك الخائن رغم أنه يسمع كل هذا الكلام جيداً، فإنه يواريه داخل صوت سُدَّ محاله وهو يظنَّ أنه بذلك قد خدع الشاعر، وهنا يقع التناقض، وتقع المفارقة في الكشف عن هذا السلوك الخادع للضحية.

وبذلك يضع درويش الأمور في نصابها حين يكشف لمتلقيه عن خبيثة ذلك العدو المهادن، في درامية كشفت عن توتر سلوكه واضطرابه في القصيدة، وأنتجت لنا معاني إيجابية تكمن داخل المعنى الحقيقي للعبارة في النص.

3- المفارقة والإيقاع: تنبني القصيدة على وزن المتدارك (فاعلن)، وهو وزن سهل التشكيل؛ بحيث يعضد الشاعر من خلاله معاني المفارقة في القصيدة فظهر ذلك في لغة النص السرّ - دية، التي خدمت عنصر الحكيم الذي طوّق النص.

ولعلَّ أظهر علامة على تشكيل تفعيلة المتدارك وجود التدوير الذي عمَّ النص على مستوى الأسطر والمقاطع، وقد نتج عن ذلك غياب القافية الخارجية نتيجة انقسام التفعيلة بين الأسطر، وحلت محلها القوافي الداخلية والتماثلات الصوتية والتجنيس.

ولو تتبعنا مسار التدوير على مستوى الأسطر ومساندته لمعنى التناقض الذي أفرزته المفارقة، سنجد أن إيقاعية التدوير لها دور أكبر في إبراز هذا التناقض، ومن ذلك قول الشاعر:

ذا الكلامُ الذي كان في ودّنا	التفعيلة الأخيرة	فاعلن
نقولَ على الباب... يسمعه جيداً	-	فاعلن
جيداً، وثه في السُّعال السريع	-	فَ (تدوير)
ويلقي به جانباً	-	فاعلن
يزور الضحية كلَّ مساء ؟	-	فَما (تدوير)
ويحفظ أمثالنا مثلنا،	-	فاعلن

إن التدوير ينحو إلى جعل الأسطر أكثر لحمة واتصال، مما يبرز المعنى الذي يريد الشاعر أن يعبر عنه بلا انقطاع، وفي الجزء السابق من القصيدة يرسم الشاعر صورة المفارقة لذلك الخائن، الذي أكل طعام المستضعفين المشردين من إخوانه وشرب شربهم، متظاهراً بأنه يزورهم، في حين أنه يمتطي بندقيته ليواصل حصاره عليهم كما يريد العدو الذي يعمل له، ولما أن جاء ليفارقهم أراد الشللُ عَرجه له سلاماً إلى أرضه التي تركها ومكث في كوخ خشبيّ بعيد، فما استجاب له هذا الخائن وإنما تظاهر بالسُّعال وكأنه لا يسوءه التدوير ليعبر عن ذلك حين حلّ في السطر (3)،⁴ ليكشف الشاعر عن دسيسة نفسه في نفَسٍ شعري متصل: لِحْبْته في السُّعال السريع ويلقي به جانباً، ثم جاء التدوير في السطر الخامس ليكشف عن التناقض في سلوك هذا الخائن، فهو عربيّ مثل الذين شردوا في الأكواخ عن أرضهم، غير أنه خائهم وصار حرباً عليهم؛ لذلك جاء التدوير ليربز هذا المعنى الإيحائي الذي شفت عنه الأسطر المدورة.

وكما سبقت الإشارة إلى أن لغة النص تميل إلى لغة السرد والقص في تتبعها، وتلك مفارقة

شكلية حققها الإيقاع التدويري، الذي أحدث تشابكاً بين الأسطر الشعرية، ومن ذلك:

فَلَنَكُنْ طَيِّبِينَ إِذَا كَانَ يَسْأَلُنَا	التفعيلة الأخيرة	فَعْلُنْ
أَنْ نَكُونَ هُنَا طَيِّبِينَ، وَيَقْرَأُ شَعْرًا	-	فَاْ تدوير
لَطِيَارٍ "يَيْتَسُ": أَنَا لَا أَحِبُّ الَّذِينَ	-	فَدْ تدوير
أَدَافِعُ عَنْهُمْ، كَمَا أَنَّنِي لَا أَعَادِي	-	فَاْ تدوير
الَّذِينَ أَحَارَهُمْ	-	فَعْلُنْ
ثُمَّ يَخْرُجُ مِنْ كُوخِنَا الْخَشْبِيِّ	-	فَدْ تدوير
وَيَمْشِي ثَمَانِينَ مِثْرًا إِلَى	-	فَاعْلُنْ
بَيْتِنَا الْحِجْرِيِّ هُنَاكَ عَلَى طَرَفِ السَّهْلِ..... /	-	فَاعْ تدوير

أمّا بالنسبة للتدوير بين المقاطع فقد جاءت جميع المقاطع داخل القصيدة مدوّرة، مما يؤكد ما ذهبنا إليه من مساندة التدوير للفعل الدرامي في القصيدة مساندة لغة السرّ - الحكائي، وهو مؤشر قوي يدعم عنصر المفارقة في النص؛ إذ تخفت المفارقة في النص الشعري الذي يهتم الشاعر فيه بالتأنيق الإيقاعي التماثل القافوي الذي يجعل القصيدة تغصّ بالناحية الشكلية للإيقاع، ومع وجود

المفارقة ونقيض المعنى

التدوير يضعف أثر هذا التائق إلى درجة كبيرة، كما يجدّ من القيمة الصوتية للإيقاع القافوي؛ ومن نتائج ذلك أن المفارقة تقل في المقاطع الغنائية والشعر الشطريفي، حين تكثر في النص ذات الحسّ الدرامي، حيث تنطلق تجربة الشاعر ورؤيته للتعبير عن غوائل النفس بلا توقف يجدّ من حرية هذا التعبير، وعليه تظهر المفارقة في لغة النص.

وإذا كان التدوير يعمل على غياب القافية الخارجية، فإن الشاعر يعتمد لتعويض النعم الخارجي للقافية على التماثلات الداخلية للأصوات (قوافي داخلية كما يعتمد على التجنيس أيضاً) في رفع قيمة الإيقاع الداخلي، ولقد جاء هذا الإيقاع الداخلي محققاً للمعنى الذي تنتجه المفارقة، ومن ذلك:

فلماذا يزور الضحية كل مساء

ويحفظ أمثالنا مثلنا

ويعيد أناشيدنا ذاتها

عن مواعيدنا ذاتها في المكان المقدس

لولا المسدس^١

لاختلط الناي في الناي.... /

تختفي القافية الخارجية بفعل التدوير، ويظهر التماثل الصوتي في [أمثالنا، أناشيدنا، مواعيدنا]، وكذلك يظهر التجنيس الناقص بين (أمثالنا - مثلنا)، وبين (المقدس - المسدس)، وبذلك يعبر الشاعر من خلال هذه التماثلات الإيقاعية عن حالة التشابه التي تجمع بين الشاعر وذويه وبين هذا الخائن، وهو تشابه ظاهري ناقص، فهو من جنس العروبة ولكنه خائن لها ولشعبها وأرضها، وهو المعنى الذي تكونه المفارقة في النص.

وتأسيساً على ما سبق نستطيع أن نقول إن قصيدة محمود درويش (.... عندما يتعد) يمكن أن نطلق عليها اسم قصيدة المفارقة، حيث اعتمد الشاعر على عنصر المفارقة في بناء تجربته الشعرية، وقد جاءت القضية الفلسطينية حاضرة في وعيه، وذلك في التعبير عنها من خلال رؤية جديدة تقوم على استرجاع ذاكراتي للأرض ولأطراف الصراع فيها من الفلسطينيّ المشرّد، وإليه ينتمي الشاعر، لجانبا العدو الإسرائيليّ والعدو العربيّ الخائن المهادن.

وقد جاء التعبير الشعريّ في هذه القصيدة مفارقاً لملامح شعره في البدايات الأولى، كما حددناها سلفاً، وذلك نتلمسه في اللغة العميقة المكثفة، والمعنى الغائر في صلب المفارقة، الذي يحتاج إلى أنأة في التنقيب عنه، وقد غابت الخطابية والتأنق الإيقاعي، وبدت رؤية الشاعر أكثر عمقاً في تحليل الواقع الفلسطيني، وذلك في انفصاله عن الموضوع بالقدر الذي يجعل رؤيته أكثر اتساعاً، وأعمق في رصد جدلية المعنى.

وقد نجح درويش في تشكيل " نقيض المعنى " من خلال لعبة المفارقة، التي حللنا ملامحها في قراءتين، جاءت القراءة الأولى معتمدة على تغييب عنصر المفارقة فجاء المعنى قريباً ساذجاً ما يُفتن به القارئ صاحب الأيديولوجية التي تريد أن تدين الشاعر وتحمّل تجربته الشعرية أكثر مما تحتمل، وهذه القراءة ذهبت إلى أن الشاعر قد تخلّى عن قضية الأرض والمقاومة بخروجه منها في 1970م، وقاربت هذه القراءة من السياقات الجاهزة ما يؤكد رؤيتها.

في حين جاءت القراءة الثانية للنص آخذة في استحضار معول المفارقة في هدم هذا المعنى القريب، وذلك من خلال لغة النص التي درسناها من خلال المفارقة اللفظية التي أثبتت الانزياح داخل لغة النص، حيث المفارقة الدرامية لتتابع الحدث الدرامي في جريانه على شخوص النص، والتناقضات التي اعترت الذات في انقسامها عبر تداعيات مختلفة، درست عنصر الحركة ودوره في إحداث المفارقة وتأكيدها.

ثم جاء دور الإيقاع في مساندة المعنى الذي أنتجته لنا المفارقة في قراءتنا الثانية، وقد اكتشفنا من خلال تتبعه أن النص جاء في صورة مدوّرة، وهو إيقاع أكد في مساندة المفارقة؛ لكونه لا يركز على الجوانب الشكلية، وقد جاء هذا التدوير على المستويين الجزئي (السطري) والكلي (المقطعي) ليشمل النص كله، كما درسنا طيفاً دور التجنيس والتمثيلات الصوتية في تحقيق معنى المفارقة، بوصفها لعبة مهمة أبرزت لنا كيف أن الشعر المعاصر يتخذ منها وسيلة مهمة في تشكيل المعنى.

مراجع البحث وإحالاته:

(1) محمود درويش: شيء عن الوطن، دار العودة - بيروت، 1971م، ص: 261.

(2) محمود درويش ((شيء عن الوطن)) دار العودة - بيروت، 1971م، ص: 32.

- (3) رجاء النقاش: محمود درويش شاعر الأرض المحتلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، = بيروت = ط3، 1972م، ص144.
- (4) ديوان محمود درويش: ((الأعمال الكاملة))، دار العودة - بيروت، ط 12، 1987م، (ديوان أوراق الزيتون 1964م)، ص55.
- (5) السابق، ص65.
- (6) محمود درويش: أنقذونا من هذا الشعر (مقال)، مجلة الكرمل، تصدر عن الاتحاد العام لاتحاد الكتاب والصحافيين الفلسطينيين، بيروت، العدد السادس، ربيع 1982م، ص5، 6.
- (7) يوري لوتمان: تحليل النص الشعري، بنية القصيدة، ترجمة: د. محمد فتوح أحمد، دار المعارف بمصر، ص179.
- (8) وليم راي: المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر - بغداد، ط1، ص226.
- (9) د. سي. ميوميك: المفارقة، موسوعة المصطلح النقدي، ترجمة: د. عبد الواحد لؤلؤة، دار الرشيد للنشر، العراق، 1982م، ص39.
- (10) د. محمد حسن عبد الله: الصورة الفنية في شعر علي الجارم، الهيئة العامة لقصور الثقافة سلسلة كتابات نقدية (93) - القاهرة، 1999م، ص70، 71.
- (11) د. سي. ميوميك: المفارقة، موسوعة المصطلح النقدي، مرجع سابق، ص87.
- (12) د. حاتم الصكر: مداخل مقترحة لقراءة شعر درويش (دراسة)، مجلة شعر، عدد (131) خريف 2008، عدد خاص عن محمود درويش بعنوان: محمود درويش كل هذا الحضور، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الإذاعة والتلفزيون - القاهرة، ص13، 14.
- (13) يذكر "ميوميك" أن المفارقة بقيت لأكثر من قرنين من الزمان تعدّ صيغة بلاغية بالدرجة الأولى، وكان من تعريفاتها أن يقول المرء عكس ما يعني، أو أن يقول شيئاً ويعني غيره، أو المدح من أجل الذم والذم من أجل المدح، أو الهزء والسخرية...، انظر: د. سي. ميوميك: المفارقة، موسوعة المصطلح النقدي، م. س، ص29.
- (14) محمود درويش: لماذا تركت الحصان وحيداً، رياض الريس للكتب والنشر - بيروت، ط3، فبراير 2001م، ص: 160.
- (15) د. محمد العبد: المفارقة القرآنية، دار الفكر العربي - القاهرة، ط1، 1994م، ص71.
- (16) د. عز الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر، دار الثقافة - بيروت، د. ت، ص279.
- ومن المعلوم أن ((الدراما)) تعني "الفعل" في اللغة اليونانية، ولا بد لها من قوّة الحدث والانفعال، اللذين يشكلان أحد المكونات الجوهرية للدراما، وكما ترتبط بأحداث وقعت، فإنها أيضاً ترتبط بما يفترض وقوعه في عالم واقعي أو متخيل. يراجع: أشلي ديوكس: الدراما، ترجمة: محمد خير، مراجعة: عبد الحميد يونس، عالم الكتب - القاهرة، د. ت، ص1. وحول العلاقة بين الأدب الدرامي وفنّ = الشعر، ينظر: د. عبد العزيز حمودة: البناء الدرامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م، ص12، 13.
- (17) د. محمد العبد: المفارقة القرآنية، مرجع سابق، ص202.

الطّاقة التّعبيريّة للأبنية المتجاورة
بين التّنظير الصرّ في والمنجز التّفسيري

الطالب: بلقنيشي علي

جامعة ابن خلدون - تيارت - الجزائر

تقوم فكرة هذا البحث على دراسة بعض الصّـيغ المقتربة و الأبنية المتجاورة في الخطاب القرآني نظرا لما تملكه من طاقة تعبيرية وكفاية تصويرية تشي بكثير من الأسرار الدّلالية، وأنّ اختيار السّـياق القرآني لصيغ و أبنية دون أخرى هي بمثابة مرتكزات تعمل على إبراز قصديته، إذ كلّ اختلاف في البناء يتبعه اختلاف في المعنى فضلا عن أنّ كلّ تجاوز وضع ليؤدّي المعنى المقصود خير أداء مالا يفي به أيّ تجاوز آخر.

Abstract: The present study focuses on the study of some of the associated formulas and adjacent buildings in the Quranic discourse due to what they own as expressive power and graphic adequacy divulging lots of the semantic secrets. The choice of the Quranic context to formats and constructions without the others serves as the foundations working to highlight its purpose, since any alteration in construction entails into a difference in meaning. Besides, any adjacency is used to accomplish an intended meaning the best the best it can that it is impossible to be fulfilled by any other adjacency.

مقدّم ملنّ معرفة مقصديّة الخطاب القرآني، واستنطاق بنيته العميقة يتوقّف إلى حدّ كبير على إلمام واسع بصيغته، وفهم دقيق لمعاني أبنيتها؛ بوصفها ركائز مهمّة ومفاتيح للاقترب من هويّة نصوصه.

وهذه اللّغة التي اختارها الله تعالى وعاء لكتابه الكريم، اتّسمت بمرونتها الإشتقاقية وثرائها الصرّ في؛ وذلك لكثرة صيغها واتّساع أبنيتها، ومن هنا فإنّ من عبقرية التفريق بين المعاني المختلفة والمتعدّدة عن طريق التّنوع في استعمال الأبنية لامتلاكها طاقات تعبيرية، وشحنات إبلاغيّة ودلالية تجعلها قادرة على التّعبير عن المعاني بالليّنة فكلّ صيغة أو بناء وضع ليؤدّي المعنى المقصود، ما لا

الطاقة التعبيرية للأبنية المتجاورة

يستطيع غيره الوفاؤ لـه مثلاً " أنه لو لم يختلف المعنى لم تختلف الصيغة، إذ كل عدول من صيغة إلى أخرى لا بد أن يصحبه عدول عن معنى إلى آخر، إلا إذا كان ذلك لغة⁽¹⁾، لذلك تعرف الدلالة الصر " فهذه أبـلـك الدلالة المستمدّة من الصيغ وبنياتها⁽²⁾، أو بعبارة أخرى تقوم هذه الأخيرة على ما تحمله الأبنية من طاقة إيحائية.

ومن هنا ارتأى البحث الكشف عن دقة الاستعمال القرآني للأبنية المتجاورة، وما يترتب على ذلك من المعاني مؤثرا التمثيل على الاستقصاء والتفصيل.

أو لا: في أسماء الله تعالى وصفاته ذلـهـ يل و فاعل)

في مَقْعَدِ قَالِ طَلَّه تَعَالَى ﴿عَنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر: 55]

تشهد البنية السطحية للسباق الكريم تجاور بناء (فعل) ملك، وبناء (مفتعل) مقتدر، الذي ورد على هيئة اسم الفاعل، قال ابن منظور (توالمالك): "المالكُ والمَلِكُ والمَلِكُ والمَلِكُ: ذو المَلِكِ المَلِكُ مخفّف من مَلِكٍ، والمَلِكُ مقصور من مالِكٍ أو مَلِكٍ، وجمع المَلِكِ مَلُوكٌ، وجمع المَلِكِ أَمَلَاكٌ، وجمع المَلِكِ مَلِكَاءٌ، وجمع المَلِكِ مَلَكٌ و مَلَأَكٌ⁽³⁾. وذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز إطلاق هذا الاسم (ملك) الذي على بناء (فعل) على ملك من ملوك الدنيا لاختصاصه بالله تعالى والظلمة السلطان، فكل ملك مَلِكٌ وليس كل مَلِكٍ ملك⁽⁴⁾. وبنافـهـ يل) في (ملك) أبلغ من بنافـهـ يل أو فاعل) في (ملك أو مالك) بالنظر إلى قرينة السباق؛ لما فيه من زيادة ياء المدّ، و الزيادة في البكاء هو مقرر لدى علماء اللغة والمفسر " ين تدل على زيادة المعنى.⁽⁵⁾ قال صاحب (روح المعاني): «(عند ملك مقتدر)، أي: ملك عظيم الملك، وهو صيغة مبالغة، وليست الياء من الإشباع»⁽⁶⁾، حتّى ذهب بعضهم إلى أن «جميع ما جاء على فعيل إنّما هو للمبالغة في الوصف»⁽⁷⁾.

والآية الكريمة وردت في سياق الحديث عن المتّقين الذين أنعم الله عليهم بإدخالهم جنته، فامتألت نفوسهم سرورا؛ لما في ذلك القرب من التّكريم والأنس، وشرف المنزلة، والرعاية والأمن في أفرع موطن، وهذه المعاني دل عليها بنافـهـ يل) الذي يحمل طاقة تعبيرية ما ليس في بناء (فاعل)

بَلَقْنِي شَيْءٌ عَلَيَّ

أَوْفَلَ (ل)، وعليه فإنَّ أبرز ما يميّز بِنَافِلَ يُلْ دلالته على كلِّ وصف ثابت لازم⁽⁸⁾، بخلاف فَعَلَ (ك) أو (مالك) المناسبين مع (يوم الدين) لما فيهما من الفزع والرَّهبة والخوف، قال الزَّخَشَرِي (ت: 538هـ): «(عند مليك مقتدر) مقررٌّ بين عند مليك مبهم أمره في الملك والافتقار، فلا شيء إلاَّ وهو تحت ملكه وقدرته، فأَيُّ منزلة أكرم من تلك المنزلة، وأجمع للغبطة كلّها، والسَّعادة بآسرها»⁽⁹⁾. ولعلَّ الحطَّيئة في خطابه لعمر بن الخطَّاب - رضي الله عنه - أراد المعاني المذكورة من بِنَافِلَ يُلْ⁽¹⁰⁾:

تَحَنَّنْ عَلَيَّ هَذَاكَ الْمَلِكُ فَإِنْ لَكُلُّ مَقَامٍ مَقَالَاً
وَلَا تَأْخُذْنِي بِقَوْلِ الْوُشَاةِ فَإِنْ لَكُلُّ زَمَانٍ رَجَالَاً

وبناء على ما تقدّم فإنَّ الاختيار القرآني أثر استعمال لَ (يك) هاهنا إشارة إلى عظيم الملك الثَّابت المصحوب بفيض الطَّمانينة والآنس والرَّحمة والرَّعاية.

أمَّا (مقتدر): فهو اسم فاعل من الفعل المزيد (اقتدر) على صيغة (افتعل) التي من معانيها التصرُّف، والاجتهاد والمبالغة في تحصيل أصل الفعل بخلاف فَعَلَ (ل)⁽¹¹⁾، وذكر في (لسان العرب): «في أسماء الله تعالى القادر والمقتدر والقدير؛ فالقادر اسم فاعل من قَدَرَ يقدر، والقدير فاعل منه وهو للمبالغة، والمقتدر مفتعل من اقتدر وهو أبلغ»⁽¹²⁾ جاء في الأسماء والصفات: «المقتدر: هو التَّام القدرة الذي لا يمتنع عليه شيء، ولا يحتجز عنه بفعلة وقوّة ووزنه (مفتعل) من القدرة، إلاَّ أنَّ الاقتدار أبلغ وأعمّ؛ لأنَّه يقتضي الإطلاق، والقدرة قد يدخلها نوع من التَّضمين بالمقدور عليه»⁽¹³⁾. وتكاد كتب التفسير تجمع على أنَّ المقتدر هو الذي لا يعجزه شيء «يقدر على تصريف جميع ما في ملكه على حكم مشيئته، وتسخيره على مقتضى إرادته لا يمتنع عليه شيء»⁽¹⁴⁾، ومجىء (مفتعل) بعَلَفَ يُلْ لما في ذلك من الدَّلالة على التَّمكُّن وتمام القدرة؛ إذ لا أحد يوصل المتقين إلى ما يشتهون، ويحقِّق لهم ما يريدون إلاَّ صاحب ملك عظيم يتصرّف بتمكُّن واقتدار تامّ، «فجاء هاهنا، أي: في قوله (مقتدراً) بغير الدَّالة على القدرة البالغة مع الملك الواسع الثَّابت»⁽¹⁵⁾.

الطاقة التعبيرية للأبنية المتجاورة

وجاء في (المصباح المنير): «(عند مليك مقتدر): أي: عند الملك العظيم الخالق للأشياء كلها ومقدّرهما، وهو مقتدر على ما يشاء ممّا يطلبون ويريدون»⁽¹⁶⁾، ويذهب الماوردي (ت: 450هـ) إلى احتمال وجهين في وصف نفسه تعالى بالاقتدار: «أحدهما التعظيم شأن من عنده من المتقين؛ لأنهم هم عند المقتدر أعظم قدرا، وأعلى مجزاً. الثاني: ليعلموا أنّه قادر على حفظ ما أنعم به عليهم ودوامه لهم»⁽¹⁷⁾.

أمّا تنكير البناء كما تنصّ عليه المدوّنات التفسيرية - ففيه إشارة إلى أنّ ملكه تعالى وقدرته وجلّ لا تدري الأفهام كنهها، وأنّ قربهم منه بمنزلة من السعادة والكرامة، بحيث لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ممّا يجلب عن البيان، وتكلّ دونه الأذهان⁽¹⁸⁾، ممّا يؤكّد أنّ عبقرية هذه اللغة تأتي من دقّة توظيف الأبنية التي تكون القناة الحاملة للمعاني، وأيّ ختم بغير هذين البنائين لا يمكنها أن يؤدّي المعاني التي أوفى بها البناءان المذكوران.

ثانياً: في صفات الملائكة: (عمال وفعلة)

بِمَا يَهْدِيهِ لِيَلْبِسَ عَلَيْهِ: ﴿كَرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ [عبس: 15، 16]
تنماز بنية التشكيل الصرّ في اللآيتين الكريمتين بحضور بناف (عمال) في (كرام) المجاور لبناء (فعلة) في (بررة) والجمع (كرام) ذكر في القرآن الكريم صفة للملائكة، ف(عمال) جمع لمفرد (يل)، أي: كريم ومؤنّثه (فعيلة) ليجمع كريم على كرام وكرماء - غالباً.⁽¹⁹⁾

قال الألويسي (ت: 1270هـ) في دلالة لفظ (كرام) وصفا للملائكة: «(كرام)، أي: أعزّاء على الله معظّمين عنده عزّ وجلّ، فهو من الكرامة بمعنى التوقير، أو متعطفين على المؤمنين يستغفرون لهم، ويرشدونهم إلى ما فيه الخير بالإلهام بما فيه تكميلهم من الشرّ ائع، فهو من الكرم ضد اللؤم»⁽²⁰⁾. وذكر صاحب (النكت والعيون): «في الكرام ثلاثة أقاويل: أحدهما كرام على ربهم - ثمّ قاله الكلبي، الثاني: كرام على المعاصي؛ فهم يرفعون أنفسهم عنها قاله الحسن، الثالث يتكرّمون على من باشر زوجته بالسّتر عليه دفاعاً عنه وصيانة له، وهو معنى قول الضحّاك، ويحتمل رابعاً: أنهم هم يؤثرون منافع غيرهم على منافع أنفسهم»⁽²¹⁾ أمّا (بررة) على وزن (فعلة) فهو وصف للملائكة، في

بلقنیشی علی

حين (أفعال) في **مخبر** بصالحى المؤمنين، وقد اختلف اللّغويّون والمفسرّون في مفرد هذين الجمعين، وفي أبلغية أحدهما على الآخر.

ذهب الفريق الأول إلى أن (بررة) جمع مفردة (بر)، كقولنا نجل بر، وامرأة بر⁽²²⁾، ويرى الألوسي أن الأبرار أبلغ من البررة؛ إذ هو جمع بار، والبررة جمع بر، وبار أبلغ منه لزيادة بنيته⁽²³⁾، ويجمع الفريق الثاني بار على بررة.⁽²⁴⁾

وكتب التَّنْظِيرُ الصَّرَّ في تَجْمَع (فاعلا) على لَمَعَلَمَة، نحو: كاتب و كُتِبَة، جاهل و جهلة⁽²⁵⁾،
وبالنَّظَرِ إلى القِيَّاسِ اللَّغَوِيِّ يَتَّضَحُ أَنَّ «جَمْعَ بَلَّارٍ» على (بررة)، و(بِرٍّ) على (أبرار)، فَأَمَّا جَمْعُ بَلَّارٍ (على
أبرار فلم يقس جمع فاعل على أفعال ... وكذلك بِلَّارٍ) لا يَجْمَعُ على (بررة) جمعا قِيَّاسِيًّا⁽²⁶⁾.

هذا من ناحية التَّنْظِيرِ الصَّرَّ "فِيَّ" من ناحية دلالة برّ وبارٍّ فَإِنَّ الأوَّلَ صفة مشبَّهة، والثَّانِي اسم فاعل فالأوَّل يقتضي الثَّبوت، والثَّانِي يقتضي التَّجَدُّد، فيكون معنى البرِّ ألصق بـ(برّ)، وبهذا يكون جمعه أبلغ من جمع بارٍّ (في معنى البرِّ، فـ(أبرار) أبلغ من (بررة)، وهذا مخالف لما ذهب إليه الرَّاغِب ومُتَابِعُوهُ".⁽²⁷⁾ ويذكر فاضل السَّيِّد أنَّ تخرِيجاً دلالياً آخر؛ إذ يقول: «والعلَّ ذلك يعود إلى أَنَّ الأبرار إذا قيسوا بالفجَّار كانوا قلةً، فجاء بالفجَّار على جمع الكثرة، والأبرار على جمع القلَّة... فجاء بالجمع للدَّلالة على القلَّة النسبية، وجاء في صفة الملائكة بلفظ البررة لا الأبرار للدَّلالة على الكثرة؛ لأنَّهم كلُّهم كذلك بخلاف الميثاق⁽²⁸⁾ يتلاءم التَّركيب الصَّرَّ في مع المعنى، ويتبين علة اقتران البناءين ومناسبتها للسَّباق.

ثالثا: في صفات الأنبياء والرسل فجاء (ل) و (فعل) ل: قال الله تعالى نوح ﴿مُوسَىٰ إِلَىٰ
وَمُؤْمِنًا مِّنْهُمْ رَفَعْنَا كَلِمَةَ وَيَطْلُقُ أَحَسَّ نَأْ فَطَالَ عَلَيْكُمْ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ لِيَخْلَلْ
عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّنْ رَبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُم مَّوْعِدِي﴾ [طه: 86] لما قال جبرئيل ﴿مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ
شَسَّ مَا خَلَفْتُمْ وَفِيهِ بَيِّنَاتٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ وَأَخَذَ الذَّكَرَ فِي يَمِينِهِ﴾ [طه: 86]

الطاقة التعبيرية للأبنية المتجاورة

بَنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَظْلَمَ عَفْوَني وَكَادُوا يَمْتَلُونَنِي فَلَا تُشْهِمِ عَدَائِي وَالْأَسْجَدَ عَلَنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿[الأعراف: 150]

من المقرر لدى علماء اللغة أن بناء (فعلاض) أبنية الصفة المشبهة، وتأتي للدلالة على الامتلاء والخلو وحرارة الباطن. قال ابن هشام (ت: 761هـ): «وعلان فيما يدل على الامتلاء، وحرارة الباطن: كشبعان وريّان وعطشان»⁽²⁹⁾، وجاء في (الكتاب): «أمّا ما كان من الجوع والعطش فأثّر أكثر ما يبنى في الأسماء على فعلاض، ويكون المصدر الفعل ... وقالوا: غضب يغضب غضبا، جعلوه كعطش يعطش عطشا، وهو عطشان؛ لأنّ الغضب يكون في جوفه كما يكون العطش ...»⁽³⁰⁾، فما كان من الامتلاء، كقولنا: سكران، وشبعان، ومن حرارة الباطن، نحو: عطشان، وجوعان، وغضبان⁽³¹⁾؛ ذلك أنّ الغضب -موضوع البحث- «هيجان، وإنّما كان كذلك؛ لأنّ الغضب يلزمه في الأغلب حرارة الباطن»⁽³²⁾. وهذا ما سنتكئ عليه للوقوف على دلالة بناء (فعلاض) في الآية الكريمة؛ فسيّدنا موسى عليه السلام - بلغ عنده الغضب أعلى درجاته لوجود المؤثر؛ وهو اتّخاذه قومه عجلا يعبدونه من دون الله بعد أن رأوا الآيات، حيث دلّ هذا البناء على المبالغة، و«الامتلاء بالوصف إلى الحد الأقصى»⁽³³⁾.

قال ابن القيم (ت: 751هـ): «ألا ترى أنّهم لم يقولوا: غضبان للمتلئ غضبا، وندمان، وحيران، وسكران ولهفان لمن ملئ بذلك؟، فبناء (فعلاض) لغة والشّمول»⁽³⁴⁾، أضف إلى ذلك أن من يتّصف بهذا الوصف تكون في جوفه حرقة واندفاع وظما في الغالب ... فالغضبان ليس هو الغاضب مع زيادة في الصفة فقط، وإنّما هو الغاضب الممتلئ غضبا مع حرارة جوف واندفاع، كأن في جوفه مرجلا يؤرّزه»⁽³⁵⁾.

ومن دلالات بناء (فعلاض) بما يحدث ويزول ببطء؛ لأنّ من الصفات «ما هو في أمور تحصل وتزول، لكنّها بطيئة الزوال كالريّ، والعطش، والجوع، والشّبع»⁽³⁶⁾، وهذا ما نجده في لفظ (غضبان)؛ فغضب موسى عليه السلام - ليس دائما لا يلبث أن يزول. يقول أحد البيانيّين: «

بلقنيشي علي

غير أن هذا الامتلاء بالوصف في (فعلا) أو التشبّع بالصفة إلى أبعد حدودها غير ثابت، وإنّما هو امتلاء طارئ لا يلبث أن يزول، فالغضب لا يبقى كذلك ولا اللّهفان ولا الغرثان⁽³⁷⁾.
فالغضب إفتي لا ثابت، غير أن بعض النحاة يرون أنّه وإن دلّ على الثبوت المؤقت، فهو ثابت متصل بحال الإخبار به. قال ابن يعيش (ت: 643هـ): « قيل هذه الصّفات وإن كانت من أفعال ماضية إلا أنّ المعنى الذي دلّت عليه أمر مستقرّ ثابت متصل بحال الإخبار... »⁽³⁸⁾، وذلك ليّما لأعناق النصوص و حفاظا على قواعدهم التي لا يريدون لها أن تهتز، ودلالاتها عندهم عقلية لا وضعيّة. أمّا بنا (ل) في (ف) فهو يدلّ على «المبالغة في الحزن و الغضب، وأسف أسفا، فهو أسف وأسفان وأسف وأسوف... والأسيف والأسف: الغضب»⁽³⁹⁾ وقيل أن «(الأسف) منزلة وراء الغضب أشدّ من ذلك»⁽⁴⁰⁾؛ لأنّ مصدر حزنه وأسفه «من حيث علم أنّه موضع عقوبة لا يد له بدفعها، ولا بدّ منها»⁽⁴¹⁾.

وقد بين ابن عاشور (ت: 1393هـ) انفعال الأسف بقوله: «والأسف: انفعال النفس ينشأ عن إدراك ما يحزنها، وما تكرهه مع انكسار الخاطر، والوصف منه أسف»⁽⁴²⁾، وأردف قائلا في تلخيص ماهية الانفعاليين وسبب اجتماعهما في نفس موسى عليه السلام: «وقد اجتمع الانفعالات في نفس موسى لأنّه يسوءه وقوع ذلك في أمّته، وهو يخافهم، فانفعاله المتعلّق بحالهم غضب، وهو أيضا يحزنه وقوع ذلك وهو في مناجاة الله تعالى التي كان يأمل أن تكون سبب رضى الله عن قومه، فإذا بهم أتوا بما لا يرضي الله، فقد انكسر خاطره بين يدي ربّه»⁽⁴³⁾.

إذن فابن عاشور -رحمه الله- يؤكّد حصول انفعالي الغضب و الأسف في نفس موسى -عليه السلام- وذلك لوجود مؤثرين، بمعنى أن غضبه كان نتيجة اتّخاذ العجل إلهام من دون الله، وأسفه وانكسار خاطره على حالة قومه بعد طمعه في رضى الله عنهم.

وللأصفهاني (ت: 502هـ) لمسة بيانية في تحديد ماهية الانفعاليين؛ إذ يقول: «الأسف: الحزن والغضب معا... فمتى كان ذلك على من دونه انتشر فصار غضبا، ومتى كان على من فوقه انقبض

الطاقة التعبيرية للأبنية المتجاورة

فصار حزنا ... فمن نازع من يقوى عليه أظهره غيضا و غضبا، ومن نازع من لا يقوى عليه أظهره حزنا و جزعا الذي يتبين⁽⁴⁴⁾ مما سبق عرضه أن بناء فعل المكسور العين يأتي للدلالة «على الهيجانات والعيوب الباطنة»⁽⁴⁵⁾ هذا من جهة، ومن جهة أخرى هو بناء يدل⁽⁴⁶⁾ على العرض وعدم الاستقرار والذّوم، وهو «مما يحصل ويسرع زواله، كالفرح والطرب»⁽⁴⁶⁾.

ويلخص أحد الناظرين في الإعجاز القرآني دلالة البناء، فيقول: «أسف على وزن (فعل)، وهو يدل⁽⁴⁷⁾ على العرض، أي عدم الثبوت، كما أن فيه الدلالة على الهيج والحفّة... إن صفة الأسف هنا غير ملازمة لموسى -عليه السلام وإنما هو شيء عرض له، في حين أن أسيفا تدل⁽⁴⁸⁾ على الثبوت، ومنه قول عائشة في وصف أبي بكر -رضي الله عنه-: "إن أبا بكر رجل أسيف" أي: حزين، أي: هذه صفته»⁽⁴⁷⁾؛ ومن هنا فإن جمالية التعبير القرآني تكمن في اختيار الأبنية المناسبة للمعاني، وتوظيف البنائين المتجاورين جاء في غاية الدقّة.

رابعا: في صفات يوم القيامة وأحوال الكافرين: **فَعْمَلٌ وَفُعْلٌ** (

فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُلُ اللَّهُ إِلَى شَيْءٍ نَكُرٍ خُشِعًا أَبْصَارُهُمْ يَخَرُّونَ مِنْ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَسَاتٌ مُنْتَشِرَةٌ ﴿[القمر: 6، 7]

تطالعنا روعة الخطاب القرآني في هاتين الآيتين بتجاور **فُعْلٌ** في (نُكِرَ)، و**فَعْمَلٌ** في (خُشِعَ)، ولفظ **فُعْلٌ** في الأمر الصَّعب الشَّدِيد الذي لم يعهد ويذهب المفسر⁽⁴⁸⁾ ون إلى اعتبار أن **فُعْلٌ** في الصَّفات قليل. جاء في الدرّ المصون وهو صفة على **فُعْلٌ** و**فَعْمَلٌ** في الصَّفات عزيز، منه: أمر نُكِرَ، ورجل شُدِّلَ، وناقاة أُجِدِّدَ، وروضة أُفُفَ، ومشية سُدِّجُحَ⁽⁴⁹⁾.

ويقف الزّخشي على دلالة بناء **فُعْلٌ** في السَّيِّئَاتِ؛ حيث يقول: «(إلى شيء نكر): منكر فظيع تنكره النفوس؛ لأنها لم تعهد بمثله، وهو هول يوم القيامة»⁽⁵⁰⁾، وقلة هذا البناء في الصَّفات يتناسب دليلاً مع ذلك اليوم الصَّعب (يوم القيامة) مبالغة في هوله.

بلقنشي علي

ولعلّ في تنكير (شيء) وإبهامه ما يوحي بذلك. قال ابن عاشور: «أنّه يدعو إلى شيء عظيم؛ لأنّ ما في لفظ (شيء) من الإبهام يشعر بأنّه مهول، وما في تنكيره من التّظيم يحسّ أنّ ذلك الهول ... ووصف (شيء) بأنّه (نكر)، أي موصوف بأنّه تنكره النّفوس وتكرهه».⁽⁵¹⁾

وإلى المعنى ذاته أشار الإمام البقاعي (ت: 885هـ): «(إلى شيء نكر): عظيم الوصف في النّكارة بما تكرهه النّفوس فتوجل منه القلوب؛ لأنّه لا شيء منه إلّا وهو خارج عما تقدّمه من العادة»⁽⁵²⁾، بدلالة تعانق التّنكير في (شيء نكر) مع التّعريف في (لدّا عي) زيادة في التّفطيع و التّهويل من ذلك اليوم⁽⁵³⁾، فالّتعبير القرآني يؤثّر اختيار البناء المناسب للمعنى والسّيق بدقّة منقطعة النظير ليؤدّي المعنى المراد دونما تكلف، لا يؤدّي به بناء آخفي السّيق نفسه.

أمّا اللفظ (خشع) فهي على بناء (فعل بضمّ الفاء والعين، وهو جمع (خاشع)، وخشع يخشع خشوعاً، واختشع وتخشّع رمى ببصره نحو الأرض، وغضّه وخفض صوته⁽⁵⁴⁾، ولا يخشع الإنسان إلّا عن انفعال صادق بجلال من نخشع له».⁽⁵⁵⁾

والناظر إلى البنية الصّوتية للكلمة يجدها مؤلّفة من ثلاثة أصوات هي: صوت الحاء الرّخو وصوت الشّين الذي من صفته الانتشار والتفشي⁽⁵⁶⁾، والعين الذي يعدّ من أقصى الأصوات في الحلق وأدخلها فيه⁽⁵⁸⁾، ممّا يعني أنّ لفظ (خشع) يدلّ على عمقه في النّفوس، وانتشاره على الجوارح، وعلى انكسار صاحبه.⁽⁵⁹⁾ والسّيق القرآني يراعي بنية الكلمة ودلالاتها فيه، حيث قدّم البناء الحال (خشع) الوارد جمع تكسير يفيد التّكثير والمبالغة والحركة⁽⁶⁰⁾، على عامله (الأبصار) لتصوير هول الموقف وشدّة الأمر على أصحابها، وما لحقها من الذلّ والانكسار والندامة، ولو أخّر الحال لذهب التّصوير الفني البديع لهياة الأبصار.

وإسناد الخشوع إلى الأبصار دون غيرها من الجوارح؛ «لأنّه فيها أظهر منه في سائر الجوارح، وكذلك سائر ما في نفس الإنسان من حياء أو صلف أو خوف ونحوه، إنّما يظهر في البصر»⁽⁶¹⁾، ويمثّل الوجه لمنطقة تعبيرية مهمّة في الجسد، وتكون العين مركز هذا الخطاب إنّه ما لو حدها معين

الطاقة التعبيرية للأبنية المتجاورة

لا ينضب للتعبيرية بحيث تخلق لنفسها لغة خاصة، وبما أن العين باب النفس - كما يقول ابن حزم -، فإنها ما تشكّل العضو السيميائي الأكثر ثراء في الإشارية». (62)

جاء في تفسير (نظم اللؤلؤيين) ادعاءه بما هاله أمره، بين حال المدعوين زيادة في الهول، فقال (حشاً بما أبصارهم)، أي ينظرون نظرة الخاضع الذليل السافل المنزلة المستوحش». (63)

بقي في ختام هذا العنصر أن نشير إلى أن تراكم حركة الضمّة التي هي أثقل الحركات في اللغة العربية (64) (فكّر، خُشّع) منحصر مهم في التعبير عن المعنى؛ حيث تصوّر لنا صعوبة وثقل ذلك اليوم الرهيب عليهم نفسياً بما يعانونه من أهوال.

خامساً: في صفات المؤمنين **فَعْمَلٌ وَفُعُولٌ**

وَقَلِيلٌ لِّلَّهِ عَمَلٌ الْبُيُوتَ مَخْلُوعَةً لِّلْمَلَائِكَةِ لِيُوَسِّعُوا لَهُمْ قُلُوبَهُمْ وَيُخْلِقُوا لَهُمْ مِمَّا يَشَاءُونَ وَوَعَدَ اللَّهُ لِّلَّذِينَ أَسْلَمُوا مِن بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنِّي مَعَكُمْ فَلَمَّا اتَّخَذُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَنبِيَاءَهُمْ قَالُوا أَتُؤَدُّونَ لَهُمُ الْوَعْدَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٢٥﴾ [البقرة: 125]، وقوله وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِسْرَءِيلَ أَمْرَهُمْ بِتَحْرِيرِ هَارُونَ فَقَالَ بَلَىٰ إِن كُنْتُ رَبًّا لَّكُم بَلَاءٌ ۖ وَتُصَوِّرُكَ لِيَاقِينِ ﴿٢٦﴾ [الحج: 26].

وردت لفظة الركّع على بناء فُعْل بالضم وفتح العين المشدّدة، والركّع جمع تكسير مفردة راعع ويطرّد جمعا لوصف على فاعل وفاعلة، كضرب في ضارب وضاربة بخلاف الاسم منهما كحاجب العين وجائزة (65)، وعليه فإن أبرز مواصفات هذا البناء دلالاته «على الحركة الظاهرة، كما أنّ فيه الدلالة على تكثير القيام بالفعل». (66) أمّا السجود (فعل) على وزن (فعل)، فهو كذلك جمع تكسير لمفرد (ساجد)، ويطرّد هذا الوزن في اسفهم (ل) بفتح فكسر... وفي فَعْل بفتح فسكون اسماً ثلاثياً ساكن العين مثلث الفاء، ويحفظ في فَعْل بفتحتين (67) والملاحظ أنّ التعبير القرآني عدل عن السجّد كما في الركّع إلى السجود، ولم يجمع راعع على ركوع، وخالف بين جمعي السّلام في (الطائفين والعاكفين)، وجمعي التّكسير في (الركّع السّجود).

قال القاسمي (ت: 1332هـ) في سياق تفسير الآية الكريمة: «وجمع صفتين جمع سلامة، وآخرين جمع تكسير لأجل المقابلة، وهو نوع من الفصاحة، وأخّر صيغة (فُعُول) على (فَعْل) لأنّها

ملحقين على

فاصلة⁽⁶⁸⁾، ويذهب الألوسي إلى اعتبار أن سبب المخالفة بين جمعي التفسير في الركع السجود إضافة إلى رعاية الفواصل التنويع والمخالفة في الهيآت⁽⁶⁹⁾، وقد يكون ذلك «تفننًا في الكلام وبعدًا عن تكرير الصيغة أكثر من مرة»⁽⁷⁰⁾، والذين قالوا بهذه التخريجات ركّزوا على دلالة البنية السطحية.

ونظر السهيلي (ت: 581هـ) إلى البنية العميقة للنص الكريم، وحلّ الإشكال الدلالي؛ بقوله: «الجواب أن السجود في أصل موضوعه عبارة عن الفعل، وهو في معنى الخشوع والخضوع، وهو يتناول السجود الظاهر والباطن، ولو قال السجّد جمع ساجد لم يتناول إلا المعنى الظاهر، وكذلك الركع، ألا تراه تَقُولُ نِمُّ رُكْعًا سَجْدًا» [الفتح: 29]: يعني رؤية العين، وهي لا تتعلق إلا بالظاهر، والمقصود هاهنا الركع الظاهر لعطفه على ما قبله مما يراد به قصد البيت، والبيت لا يتوجّه إليه إلا بالعمل الظاهر، وأمّا الخشوع والخضوع الذي يتناول لفظ الركع (دون لفظ الركع) فليس مشروطًا بالتوجّه إلى البيت⁽⁷¹⁾.

ويواصل تخريجه للآية الكريمة: «وَأَمَّا السَّجْدُ فَمَنْ حَيْثُ أُنْبَأَ عَنِ الْمَعْنَى الْبَاطِنِ، جَعَلَ وَصْفًا لِلرُّكْعِ وَنَمًّا لِمَعْنَاهُ؛ إِذْ لَا يَصِحُّ الرُّكْعُ الظَّاهِرُ إِلَّا بِالسَّجْدِ الْبَاطِنِ، وَمَنْ حَيْثُ تَنَاولَ لَفْظُهُ أَيْضًا السَّجْدَ الظَّاهِرَ الَّذِي يَشْتَرِطُ فِيهِ التَّوَجُّهُ إِلَى الْبَيْتِ، حَسَنَ انْتِظَامِهِ أَيْضًا بِمَا قَبْلَهُ مِمَّا هُوَ مَعْطُوفٌ عَلَى الطَّائِفِينَ الَّذِينَ ذَكَرَهُمْ بِذِكْرِ الْبَيْتِ.»⁽⁷²⁾ والذي يفهم من قول السهيلي أن بناء الفعل يدلّ على الحركة الظاهرة (ركع وسجد) أمّا بناء (فغفل) فخصّ للدلالة على السجود الحقيقي، وهو لخشوع الذي يدلّ على طهارة الباطن، لا على الحركة الظاهرة، ممّا يتناسب دلاليًا مع طهارة البيت.⁽⁷³⁾ ومن هنا نلاحظ سرّ اقتران الصّ يغتني، ووجه الحكمة من تجاوزهما.

سادسا في صفات الشيطان: (فعّال وفعال)

قُلْ لِلَّهِ تَعَالَى: ﴿الْوَسْوَاسَ الْخُسْفَى﴾ [النّاس: 4]

الطاقة التعبيرية للأبنية المتجاورة

تشهد البنية الصرّية الوصفة للشيطان تجاور (فعّال) و (فعّال)، وبناء (فعّال) في (الوسواس) الاسم بمعنى الوسوسة كالزلزال بمعنى الزلزلة، وأمّا المصدر فوسواس بالكسر كزلزال، والمراد به الشيطان سمّي بالمصدر كآته وسوسة في نفسه؛ لأنّها ما صنعتها وشغله الذي هو عاكف عليه، أو أريد ذو الوسواس⁽⁷⁴⁾ على تقدير حذف المضاف، أي من شرّ ذي الوسواس. وهو عند الألوسي وصف بمعنى اسم فاعل، أي: الموسوس قال بعض أئمّة العربية أنّ فعّالاً ضرباً من الحرج وثنائي مكرّر كصلصل، ولهما مصدران مطّردان فعلة و فعّال بالكسر هو أقيس، والفتح شاذ لكثرة كثر في المكرّر كتمتام وفأفاء، ويكون للمبالغة كفعّال في الثلاثي كما قالوا لوطوط للضعيف، وترثار للمكثّر، والحق أنّه صفة فليحمل عليه ما في الآية الكريمة من غير حاجة إلى التجوّز أو حذف المضاف⁽⁷⁵⁾، والذي يلاحظ من المدوّنات التفسيرية اختلافهم في دلالة فعّال.

ويرجح أحد الباحثين في الإعجاز القرآني أن يكون «وصفاً بمعنى اسم الفاعل يفيد الكثرة والمبالغة»⁽⁷⁶⁾، في حين أشار إلى احتمال الدّلالتين معاً، وحمل ذلك على التوسّع في المعنى استعانة من الموسوس والوسوسة كليهما.⁽⁷⁷⁾

ثمّ يعود ويقول: «إنّ الوسواس هو المبالغ في الوسوسة فهي من صفات المبالغة، مثل: فعّال في الثلاثي كالكدّاب والصّبّار، وليس في الموسوس مبالغة، فكان اختيار الوسواس أولى».⁽⁷⁸⁾ ويرى غازي حسين أنّ في كلام السّامري تناقضاً، ويرجح الوصف بالنظر إلى القرائن المقالية، أمّا ترجيح الاسم فالعودة إلى القرائن الحالية⁽⁷⁹⁾، والمهم من هذه الآراء هو امتلاك البناء القرآني طاقة تعبيرية وسمة إبلاغية ودلالية. أمّا بناء فعّال في (الخناس) الذي هو من الخنوس، أي: الاستخفاء والتستّر والانقباض والتأخّر⁽⁸⁰⁾، وهو بناء يفيد التّكثير والمبالغة، لأنّ الشيطان كثير الاختفاء والتأخّر والموارة⁽⁸¹⁾، والمرء «إذا فعل الفعل وقتاً بعد وقت قيل: فعّال».⁽⁸²⁾

ويرى بعض المنظرين الصرّية فيّين أنّ هذا البناء دالّ على الصّنع⁽⁸³⁾، ويؤيّداهم بعض المحدثين ويرون أنّ فعّالاً في المبالغة منقول عن فعّال في الصّنع⁽⁸⁴⁾، ويعود سبب انتقال البناء من دلالة

بلقنشي علي

إلى أخرى إلى « تجاور المعاني وتداعيتها... من ذلك أن المبالغة في الفعل في صيغة (فعّال) تقتضي شدة التلازم بين الفاعل والفعل، ولهذا استعملت للدلالة على النسب والحرفة، ولو لم يكن منها فعل كعطّار من العطر، والسمّا ن من السّم هو الزيّات من الزّيت والفنّان من الفن⁽⁸⁵⁾ ».

فهذا البناء إذن يدلّ على الحرفة والصّدانة، ويقتضي الاستمرار والتكرار، والإعادة والتجدّد والمعاناة والملازمة⁽⁸⁶⁾، ويذكر الرضي (ت: 686 هـ) شرحه على الشّدافية أن بناء فعّال «لا يجيء إلا في صاحب شيء أو في ذلك الشيء»⁽⁸⁷⁾، ويعالجه ويلزمه بوجه من الوجوه⁽⁸⁷⁾.

ومعنى ما تقدّم أن الخنوس حرفة الشّيطان و صنعتها التي هو مداوم عليها، كلّما استعاذ الإنسان منه، وبناء (فعّال) مع (فعّال) ككّالان بنيتين متضادّتين؛ لأنّ الشّيطان يكثر من الوسوسة عند الغافل عن ذكر الله، ويكثر من الخنوس عند الذّاكر. قال سيّد قطب -رحمه الله-: «و هناك لفظة ذات مغزى في وصف الوسواس بأنّه (خنّس) هذه الصّدفة تدلّ من جهة على تخفّيه واختبائه حتّى يجد الفرصة سانحة فيدبّ ويوسوس، ولكنّها من جهة أخرى توحى بضعفه أمام من يستيقظ لمكره، ويحمي مداخل صولم⁽⁸⁸⁾ هنا يتبين وثاق التّرابط بين البناء الصّر في للمفردة القرآنية ودلالته؛ لأنّ هناك من الأسرار الدّلالية والمعاني الكبيرة ما يستطيع البناء الصّر في أن يكون وعاء لها.

الخاتمة: بعد هذه الرّحلة المباركة في رياض القرآن الكريم، وفي روضة أبنيته المتجاورة تحديدا، نثبت بعض ثمرات البحث ولعلّ أهمّها:

تبين من استقراء بعض الصّبيغ والأبنية المتجاورة في الخطاب القرآني أن المعنى هو السّبب الرّئيس في تجاورها.

أظهر البحث أن اختيار القرآن للأبنية المتجاورة داخل منظومة السّياق يحمل طاقة تعبيرية وشحنة إباهيمية وكفاية تصويرية.

السّياق هو المكان الآمن الذي تؤدّي فيه الصّبيغ والأبنية أدوارها، وهو بمثابة القاعدة المثل التي ينبغي أن نتكلّم عليها لدراسة وتحليل معاني الأبنية المتجاورة.

الطاقة التعبيرية للأبنية المتجاورة

تؤثر صيغ الخطاب القرآني وأبنيته المتجاورة إلى الوشاية بكثير من الأسرار الدلالية والمعاني الكبيرة التي تكون وعاء لها.

إنّ العدول من صيغة إلى أخرى في الأبنية القرآنية سمة تعبيرية لها ثقلها المركزي لما تتميز به من طاقة إيجابية تعمل على جذب انتباه المتلقي.

مراجع البحث وإحالاته:

- 1- معاني الأبنية في العربية، فاضل صالح السليمان، دار عمّار، عمّان، الأردن، ط2، 1428هـ، 2007م، ص: 6.
- 2- دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، 1984م، ص: 47.
- 3- لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1419هـ، 1999م، (مادة م ل ك)، ج13، ص: 183.
- 4- ينظر: أسماء الله الحسنى آثارها وأسرارها، محمد بكر إسماعيل أسماء الله الحسنى آثارها وأسرارها، محمد بكر إسماعيل، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1421هـ، 2000م، ص: 282.
- 5- ينظر: الكشف أف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل جار الله الزمخشري، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط1، 1418هـ، 1998م، ج1، ص: 109.
- 6- معاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل محمود الألوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ط) و (د.ت)، ج27، ص: 96.
- 7- اشتقاق أسماء الله الحسنى، أبو القاسم الزجاجي، تح: عبد المحسن المبارك، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1406هـ، 1986م، ص: 48.
- 8- ينظر: معاني الأبنية في العربية، ص: 86.
- 9- الكشف أف، ج5، ص: 665.
- 10- ديوان الخطبة، شرح حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 1426هـ، 2005م، ص: 109.
- 11- ينظر: شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين الاسترأبادي، تح: محمد نور الحسن وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1982م، ج1، ص: 110، وينظر: المصنف، لم، موفق الدين بن يعيش، ج4، ص: 441.
- 12- لسان العرب، (مادة ق در)، ج11، ص: 55.
- 13- لأسماء والصّفات، الإمام أبي بكر البيهقي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، ص: 36، 37.

- 14- محاسن التأويل، جمال الدين القاسمي، منشورات عيسى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ط1، 1376هـ، 1957م، ج15، ص: 609، وينظر فتح القدير، الشَّوكاني، ج27، ص: 1432.
- لستات-بيان في نصوص من التنزيل، فاضل صالح السَّامرائي، دار عمار، عمان، ط4، 2007م، ص: 173.
- 16- المصباح المنير في تهذيب تفسير ابن كثير، إعداد جماعة من العلماء، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1429هـ، 2008م، ص: 1170.
- 17- النكت والعيون، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج5، ص: 421.
- 18- روح المعاني، ج27، ص: 96، وينظر الكشاف، ج5، ص: 665.
- 19- ينظر شرح الشَّافعية، ج2، ص: 137.
- 20- روح المعاني، ج30، ص: 43، وينظر أنوار التنزيل، ناصر الدين البيضاوي، ج30، ص: 500.
- 21- النكت والعيون، ج6، ص: 204، وينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج22، ص: 77.
- 22- ينظر معاني القرآن، أبو زكريا بن زياد الفراء، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1403هـ، 1983م، ج3، ص: 237.
- 23- روح المعاني، ج30، ص: 43.
- 24- ينظر: معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق الزجاج، تح: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1408هـ، 1988م، ج5، ص: 284، وينظر: الجامع لأحكام القرآن، ج22، ص: 77.
- 25- الكتاب، سيبويه، ج3، ص: 631.
- 26- الخلاف التصريفي وأثره الدلالي في القرآن، فريد بن عبد العزيز الزامل السليم، دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1428هـ، ص: 268.
- 27- م ن، ص: 268.
- 28- معاني الأبنية في العربية، ص: 125.
- 29- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام الأنصاري، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، (د.ط) و (د.ت)، ج3، ص: 243، وينظر شرح الشَّافعية، ج1، ص: 146.
- 30- الكتاب، سيبويه، ج4، ص: 21 إلى 24.
- 31- ينظر شرح الشَّافعية، ج1، ص: 144، وينظر: الكتاب، سيبويه، ج4، ص: 21 حتى 24.
- 32- ينظر: م ن، ج2، ص: 145.

- 33- معاني الأبنية في العربية، ص: 81.
- 34- التفسير القيم، الإمام ابن القيم، جمع محمد أويس التدوي، تح: محمد حامد الفقّي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط) و (د.تا)، ص: 33.
- 35- معاني الأبنية في العربية، ص: 82.
- تكملة العرف في فن الصرّ، ف، الشّيخ أحمد الحملاوي، ص: 48.
- 37- معاني الأبنية في العربية، ص: 82.
- 38 شرح المفصّل، ابن يعيش، ج 4، ص: 108.
- 39- لسان العرب، (مادة أس ف)، ج 1، ص: 142، وينظر: المعجم الوسيط، (مادة أس ف)، ص: 18.
- 40- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطّبري، تح: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 1، 1422 هـ، 2001 م، ج 10، ص: 450.
- 41- المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، تح: الرحالة فاروق وآخرون، مطبوعات وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، قطر، الإمارات العربية المتحدة، ط 2، 1428 هـ، 2007 م، ج 6، ص: 121.
- 2 التحرير والتنوير، الشّيخ محمد الطّاهر ابن عاشور، الدّار التونسية للنشر، (د.ط)، 1984 م، ج 16، ص: 281.
- 43- م ن، ج 16، ص: 281، 282.
- 44- المفردات في غريب القرآن، الرّاغب الأصفهاني، ص: 17.
- 45- شرح الشّافية، ج 2، ص: 145.
- 46- العرف في فن الصرّ، ف، ص: 48.
- 47- معاني الأبنية في العربية، ص: 85.
- 48- ينظر: لسان العرب (مادة ن ك ر)، ج 14، ص: 281.
- 49- الدّر المصون، ج 10، ص: 124، وينظر: المحرّر الوجيز، ج 8، ص: 140.
- 50- الكشّاف، ج 5، ص: 655.
- 51- التحرير والتنوير، ج 27، ص: 177، وينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات النسفي، ج 3، ص: 400، والبحر المحيط، ج 8، ص: 173.
- 52- نظم الدرر في تناسب الآيات ولسان، برهان الدّين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، (د.ط) و (د.تا)، ج 19، ص: 100، وينظر: فتح القدير، ج 27، ص: 1427.

- 53 - من الظواهر الأسلوبية في سور القمر، مقال: لخليل خلف بشير، ص: 52.
- 54 - المعجم الوسيط، (مادة خ ش ع)، ص: 235.
- 55 - الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرقي، عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص: 209.
- 56 - ينظر لأصوات اللغوية، عبد القادر عبد الجليل، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ن، ط 2010، م، ص: 179.
- 57 - م ن، ص: 178.
- 58 - لسان العرب، (حرف العين)، ج 9، ص: 5.
- 59 - ينظر دلالة الخشوع في سياق البيان القرآني، محمد ياسر خضر الدوري ونافع علوان بهلول، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، العراق، ع 8، مج 18، سبتمبر (أيلول) 2011 م، ص: 70.
- 60 - ينظر: معاني الأبنية في العربية، ص: 133.
- 61 - المحرر الوجيز، ج 27، ص: 141، وينظر: مدارك التنزيل، ج 27، ص: 400.
- الجليل والصدرة والمقدس في الإسلام، فريد الزاهي، إفريقيا الشرق، ق، بيروت، (د.ط)، 1999 م، ص: 104.
- 63 - نظم الدرر، ج 19، ص: 100.
- 64 - شرح كافي ابن الحاجب، رضي الدين الاسترأبادي، تحشیر مصري، الإدارة العامة للثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط 1، 1417 هـ، 1996 م، ج 1، ص: 51.
- 65 - معجم الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1418 هـ، 1998 م، ج 3، ص: 318.
- 66 - معاني الأبنية، ص: 133.
- 67 - ينظر: العرف في فن الصرّ، ف، ص: 67.
- 68 - محاسن التأويل، ج 2، ص: 252، وينظر: الدرر المصون، ج 2، ص: 108.
- 69 - ينظر: روح المعاني، ج 1، ص: 381.
- 70 - التحرير والتنوير، ج 1، ص: 712.
- 71 - نتائج الفكر في النحو، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، تح: عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1412 هـ، 1992 م، ص: 215.
- 72 - م ن، ص: 215.

- 73 - ينظر: معاني الأبنية في العربية، ص: 135.
- 74 - الكشف، ج 6، ص: 468، 469، وينظر: محاسن التأويل، ج 30، ص: 700.
- 75 - روح المعاني، ج 30، ص: 286.
- 76 - على القيسر البياني، فاضل صالح السامر، منشورات جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، (د.ط)، 1423هـ، 2002م، ج 1، ص: 51.
- 77 - م ن، الصفحة نفسها.
- 78 - م ن، الصفحة نفسها.
- 79 - ينظر: الأسلوبية الجزئية و الترتيبية في سورة الناس، توماس غازي حسين و خالد كاظم حميدي، مجلة كلية الفقه، العراق، ع 15، مج 00، 2012م، ص: 119، 120.
- 80 - ينظر: لسان العرب، (مادة خ ن س)، ج 4، ص: 231.
- 81 - ينظر: شاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود محمد العمادي الحنفي، تح: عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرضا، الخليل، المملكة العربية السعودية، (د.ط) و (د.ت)، ج 5، ص: 596.
- 82 - الفروق الغوية، أبو هلال العسكري، ص: 24.
- 83 - ينظر: شرح الشافية، ج 2، ص: 84، 85.
- 84 - ينظر: معاني الأبنية في العربية، ص: 94.
- 85 - فقه اللغة وخصائص العربية، محمد المبارك، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط) و (د.ت)، ص: 144.
- 86 - معاني الأبنية في العربية، ص: 96، وينظر: دلالة الأوصاف التصريفية، أشواق النجار، ص: 131، 130.
- 87 - شرح الشافية، ج 2، ص: 85.
- 88 - في خلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط 11، 1405هـ، 1985م، ج 30، ص: 4011.

الاستثناء المنقطع بين استقامة الشَّكل وصحَّة الصَّناعة

الطالب: دحام عبد العزيز

جامعة ابن خلدون - تيارت - الجزائر

أسلوب الاستثناء المنقطع أسلوب شائع في اللسان العربي، وعليه جرى التنزيل المحكم، وقد سعى البحث إلى معرفة منجزات ما قدمته الصناعة النحوية في هذا الباب، وكيف تمَّ التعامل مع حدوث الانقطاع في عملية الاستثناء، ومدى استجابة صحَّة الصَّناعة لمتطلبات هذا الأسلوب في كشف المفارقة العجيبة لمضمونه، خصوصاً منه ما تعلَّق بأَمْ أدوات الاستثناء "إلا" التي جاءت معانيها بأنماط عدة وصور مختلفة، وقد درج النحويون المفسرون على الوقوف عند هذه الظاهرة طمعاً في ستكلنلور والإبانة عنه لأصل في تفسير أسلوب ما أن يفسر على ترتيبه في النظم، فلا يحمل شيء منه على شيء من خارجه إلا لقرينة تدل عليه، غير أن الاستثناء المنقطع جاء على غير ما يتوقع السامع، فالظاهر من شكله الاستثناء الذي يعني إخراج المستثنى من المستثنى منه، لكن باطنه الانفصال بين طرفيه، بما يحيل إلى معنى لا يتفق مع منطوقه، حيث يشط المعنى بعيداً عن الشكل المستقيم من معهود العرب، مما يوقع السامع في حرج بين ما يسمعه وما يفهمه.

Abstract: The Interrupted exception style is a common style in the Arabic language; the arbitrator revelation was done accordingly. The research endeavored to find out what achievements were made by the syntactic studies in this field, and how they were dealt with an outage occurs in the exception process, and how it acts when an interruption happens in the process of exception, and the extension of response of this science to the requirements of this style in discovering the wondrous paradox of its content, especially what regards the tools of exception namely 'except' 'save' 'unless' 'but' whose meanings came in various patterns and shapes. Grammarians and interpreters included the study of this phenomenon hoping to decipher and disclose its secrets. the basic principle in the interpretation of the style is to explain it in its order in the body (i.e. internally), and never explain it according to something outside the body (i.e., externally) except if it is context proving it. However, the interrupted exception came differently from what the hearer predicts so what is

seen from its format is 'exception' which means sorting the excepted out of the excepting, but its inside is a separation between its extremities that derive into a meaning which does not correspond or agree with is 'spoken'. Where the meaning moves away from the straight format of the confided Arabic language which makes the listener endure a crucial situation between what he hears and what he understands.

المقدمة: من المعلوم أنّ المفهوم الاصطلاحي لأسلوب الاستثناء هو "إخراج بعض الجملة من الجملة بلفظ (إلا) أو ما أقيم مقامه"⁽¹⁾ وقد سعى بعض النّحاة جاهدين إلى ربط هذا الأسلوب بعملية التّأويل "رياضيّة لوجود الشبه الكبير بينهما، فأهل الحساب يعبرون: (المطروح منه، المطروح، علامة الطرح)، وهو ما يقابل المصطلحات النّحوية على التّوالي (مستثنى منه، مستثنى، أداة الاستثناء)، فليس كلمة (إخراج) فيما اصطلح عليه سابقا "إلا الطرح؛ بإسقاط ما بعد (إلا) من المعنى الذي قبلها، ومخالفته للمتقدم عليها"⁽²⁾.

وجدير بالذكر أنّ دراسيّاً جزء من جوانب الدّغة يجب أن يكون مستمدّاً من طبيعة الدّغة نفسها، فالرّؤية القديمة للدّغة كثيرا ما نزعت إلى المنطق الأرسطي حيناً، وعلى أساس رياضي حيناً آخر، وانتهت بنتائج غير مرجوة⁽³⁾، ومنها الدراسة النّحوية للاستثناء التي يعترها الاضطراب في المنهج؛ فلم تك افت منهج لغويّ محض.

والاعتماد على أصل منطقيّ أو رياضيّ "لا يمكن من تفسير كثير من الظّواهر الدّغوية، أو هو قد يفسر" ها بطريق التّعنت والتّعسف، وسبيل التّأويل والتّعقيد، أو قد يؤدّي إلى الاستغراق في الجدل في مسائل لا طائل من ورائها أو من وراء الجدل⁽⁴⁾ "ولا أدلّ على ذلك أنّ" الاستثناء مشكل باعتبار معقوليته"⁽⁵⁾، وذلك لأرادوا أن يضبطوه من جهة التّصور العقليّ.

أضف إلى ذلك أنّ النّحويّين حجّروا واسعا، فظاهرة الاستثناء ينقصها الاستقصاء؛ ولما تُدرس كاملة، والذي دُرس منها حسب أدوات وأحكام نحوية حدّها النّحاة واصطلحوا عليها لا يغطّي المساحة كلّها، وغير خاف أنّ المعنى الاستثنائيّ يمكن تأديته بوسائل أخرى متنوعة، كأن يكون الاستثناء مقيّدا بالصّدقة كقولك: أكرمني بنو تميم الطّوال، "فالذي خرج لم يتناوله لفظ التّقييد

الاستثناء المنقطع بين استقامة الخلل وحدة الصّانة

بالصّانة؛ لأنك إذا قلت: أكرمني بنو تميم الوطّل خرج منهم القصار، ولفظ الطّوال لم يتناول القصار". وقد يكون الاستثناء بالشرط، كما في قَوْفُو تَعَالَى: ﴿لَمْ تُصَلِّ لَمْ يَأْكُلْ﴾ [الماعون:4] فالويل مقصور على وجد فيه شرط الصّانة هو والرياء، لا أنّه دخل فيه كل مصل ثم خرج البعض، فهكذا ينبغي أن يفهم حقيقة الاستثناء والشرط فأعلموه تُرشدوا" (7)، أو بتخصيص العموم، أو بما النافية، أو بـ (حتى)، أو بألفاظ آخر، كما ورد في العربية والقرآن الكريم.

ولعلّ الاستثناء المنقطع كظاهرة لغوية صعب أن تحاصر منطقياً أو رياضياً؛ لأنّه كثر فيها الاختلاف وتعدّد، ممّا جعل أحد العلماء المحدثين يرى أنّ: "الاستثناء التام المحتمل للاتّصال وللانقطاع في القرآن الكريم أكثر من الاستثناء المتعين" للاتّصالي هو أكثر من الاستثناء المتعين" للانقطاع" (8)؛ ومادام أنّ الاستثناء لا يستقلّ بنفسه فلا يقبل إلاّ بارتباطه بما قبله، فجرى مجرى الصّانة والعطف" (9)، فكيف يكون هذا التّخالف والتّباين في الاستثناء المنقطع؟ وأين مستندهم من وجهة المنطق والرياضيات في الاستثناء المنقطع؟ وبين المستثنى والمستثنى منه ما بينهما من هذه المفارقة لذلك أنّهم لم يحسبوا للوجه اللغوية حسابها ولم يزنوا الأسلوب بميزانه المعهود.

اعتبارات الانقطاع:

1- الجنسية والبعضيّة النّحاة أنّ الانقطاع في الاستثناء يتمّ على مستوى البنية الصّانطحية للغة فقط، وليس معنى انقطاع المستثنى أنّه لا صلة له بالمستثنى منه؛ أي ليس هنالك انقطاع كلي، بل هناك علاقة قائمة معنويّة تربطهما، وهذا ما يدفع التّوهم الحاصل من كلمة المنقطع (10)؛ الذي يعزّزه قسيمه (المستثنى المتصل) فلم يتصور النّحاة هذا الفهم ولم يجز في أساليبهم " فلا يجوز: سهلت الخيل إلاّ الإبل، لأنّ الصّانطهيل نصّ قاطع في صوت الخيل وحدها؛ فلا صلة بين المستثنى والمستثنى منه مطلقاً فيصير الكلام خلطاً وبتراً، بخلاف صوتت الخيل إلاّ الإبل" (11).

فالاستثناء المنقطع شرطيّ فيه أن يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه كقوله تعالى:

فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ إِذْ لَمْ يَلْحَظْ عَوْنُ بَعْضٍ أَنَّ يَكُونُ مَعَ السَّاجِدِينَ ﴿الحجر:30،31﴾،

الاستثناء المنقطع بين استقامة الخل وحدة الدّ جامعة

فإبليس مستثنى منقطع بدليل خلقتة التي أثبتت المغايرة في الجنس، يُبينها قوله تعالى ﴿ذُ قُلْنَا جُذُوا لَا دَمَ فَسَاحِلِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف:50]، فالانقطاع قام لأجل المغايرة في الجنس، ولكن قرينة الأمر بالسّجود جمعت طرفي الاستثناء معنوياً.

ولقد أكّد ابن السّريّ (ت:316هـ) على عدم الانقطاع بالكلية للعلاقة المعنوية بقوله: "إذا كان الاستثناء منقطعاً بحدّ أن يكون الكلام الذي قبله إلاّ قد دلّ على ما يستثنى منه فتفقد هذا فإنه يدقّ"⁽¹²⁾، كقولك: حلّ التجار إلاّ بضائعهم، فالغرض من ذكر الاستثناء هنا هو "دفع التوهّم الحاصل حين الاقتصار على (حلّ التجار فإنّ السّامع قد يظنّ أنّهم رحلوا ببضائعهم كما هي العادة، فذكر الاستثناء استدراكاً ودفعاً للتوهّم"⁽¹³⁾

والذي يظهر من قراءة النّحاة والمفسرين "أنّ كل استثناء من غير الجنس منقطع، ومن الجنس يحتمل الانقطاع والاتصال"⁽¹⁴⁾، فاعتبار الانقطاع بالاختلاف في الجنس أحد أبرز صور الانقطاع في الاستثناء وإن كان الشّكل يبدو سليماً، واختار ابن مالك (ت:672هـ) أن: "ذكر البعضية أولى من ذكر الجنسية"⁽¹⁵⁾، ومن المحدثين من رأى من أنّه لا يشترط في المستثنى المنقطع أن يكون جنسه مغايراً لجنس المستثنى منه كما في المثال السابق "بل المنقطع ما كان فيه المستثنى ليس بعضاً من المستثنى منه سواء أكانت المغايرة بالجنس أم بالنوع كقولك: "خضر الطلاب إلاّ البوّاب" فهذا استثناء منقطع وإن كانوا من جنس واحد"⁽¹⁶⁾.

2- إلاّ بمعنى لكنّ (ولكنّ): عقد سيبويه (ت:180هـ) في كتابه باباً للاستثناء المنقطع عنوانه: "هذا باب ما لا يكون إلاّ على معنى ولكن، أورد فيه شواهد من القرآن وكلام العرب: ثم قال: وهذا الضرب في القرآن كثير"⁽¹⁷⁾، والاستدراك ولكن هو وقع التوهّم الذي يجده المخاطب من التداخل بين طرفي الجملة في الحكم، فيكون موقعه: "بين متنافيين بوجه ما فلا يجوز وقوعها بين متوافقين"⁽¹⁸⁾، فينشأ به معنى الاستثناء المنقطع بعينه، وقد التزم البصريّون مذهب سيبويه وخصوصاً عند تعذّر الاستثناء، وتعقّبوا نظراءهم من الكوفيّين فيما خالفوهم فيه.

الاستثناء المنقطع بين استقامة الدّخل وحيدة الدّخالة

وَمَا آمَنَ قُلُوبُهُمْ عَزَلًا وَجَلًّا ﴿٣٧﴾ دُكِّمَ بِالتِّي تُقَرَّرُ بِكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا لِمَنِ آمَنَ وَعَمَّ صَاحِبُ الْحِمَا ﴿٣٨﴾ [سبأ: 37] الظاهر أنه استثناء منقطع على معنى (لكن) كما رأى أبو حيان (ت: 745هـ)، والقرطبي (ت: 671هـ) أي: "لكن من آمن وعمل صالحاً، فيأمنه وعمله الصالح يقرّ بأنه" ⁽¹⁹⁾، في حين رأى الزّحشري (ت: 538هـ) أن الاستثناء متّصل من "كم" في تقربكم، والمعنى أن الأموال لا تقرّ بأحد إلا المؤمن الصّالح الذي ينفقها في سبيل الله، والأولاد لا تقرّ بأحد إلا من علمهم الخير وفقهمهم في الدّين ورشّحهم للصّلاة والطّاعة". ⁽²⁰⁾

فالتّدين رأوا بالاتّصال ⁽²¹⁾ بنوا على أن الأموال والأولاد يملكون الصّالح والطّالح، فهي إن تمكّنت لا تقرّ إلا من آمن وعمل صالحاً، أمّا الذين رأوا بالانقطاع ⁽²²⁾ فحدّد عندهم على أساس الإيمان والعمل الصالح، الذي يفصل سلفاً بين المؤمن وغير المؤمن؛ لأنّ الأموال والأولاد ليست حجة للاعتزاز بها والقرب من الله إن كان أربابها مشركين وكافرين، فمعيار القرب عند الله (التّقوى) لا انقطاع هنا ينبثق من التصوّر العقديّ قبل أن تكون أموالاً وأولاداً، "فتقدير (لكن) هاهنا أظهر من تقدير الاتصال في هذا الاستثناء". ⁽²³⁾

وفي قوله معزّلاً وجزلاً عنك القُرْآنَ لَتَنبِذَنَّاهُ عَنْكُمْ كَذِبًا يَخْشَى ﴿٢٣﴾ [طه: 2، 3] استثناء منقطع بمعنى (لكن) تذكّره؛ حيث اعتبرت (لا) مثل (لكن) العاطفة التي يُستدرك بها؛ لأنّ الاستثناء من غير الجنس لا يتناول اللفظ، وإذا لم يتناوله اللفظ فلا يحتاج إلى ما يخرج منه، إذ اللفظ كان موضوعاً بإزاء شيء وأطلق، فلا يتناول ما خالفه، وإذا كان كذلك فإنما يصحّ بطريق المجاز، والحمل على (لكن) في الاستدراك، ولذلك قدّرها سيوييه بلكن ⁽²⁴⁾ "ولما انتقلت (لا) من حرفيتها وضعت حرفاً آخر، صاحبها وجوه إعراباً تبدّلت دلالاتها، فمنهم من جعل (لا) أداة حصر لا عمل لها على معنى: أنزلناه تذكّراً فتكون (تذكّره) على هذا المعنى حالاً منصوبة بالفتحة ويجوز أن تكون تذكّراً مفعولاً له - لأجله أو من أجله - على معنى أنزلنا عليك القرآن لتحتمل متاعب

الاستثناء المنقطع بين استقامة الفعل وحده الدائمة

التبليغ⁽²⁵⁾ ومنهم من اعتبره استثناء من جملة محذوفة تفسر "ها الجملة السابقة المذكورة، وهو من قبيل الاستثناء المفرغ، والتقدير: ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى، ما أنزلناه إلا تذكرة لمن يخشى".⁽²⁶⁾

فَأَسْرُ بِأَهْلِهِ فِي قَوْلِهِ طَلْحِ: ﴿نَ الدَّيْلَ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمَرَ آتَكَ﴾ [هود: 81] قراءتان النصب والرفع (امراتك/ امرأتك) فالذين قالوا بالنصب جعلوا الاستثناء من الأهل⁽²⁷⁾ وهذا فيه نظر لأن المرأليست من أهله، فأهل كل نبي: الذين آمنوا به، وَبَلِّغْهُ مَرْجِدًا فِي بَيْتِهِ فَقَالَ: وَإِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ نُوحٌ إِنْ نَفَعْتَ إِسْرَ حَتَّى يَكُونَ مِنْ أَهْلِكَ لَأَبْلُغَنَّكُمْ عَمِلَ الْغَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلُنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنْ أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنْ أَهْلِ الْغَايَةِ لَيْسَ [هود: 45، 46]، فالاستثناء بهذا المعنى على الانقطاع للاعتبار الذي يصنف الأهل على أساس العقيدة، وهو تصنيف التنزيل الحكيم.

ومنهم من جعل الاستثناء من الالتفات⁽²⁸⁾، وهو ما يتنافى مع المفهوم الرباني (للأهل) الذي سبق، فأهله المؤمنون فقط، أو لا: لأنه لم يأمره أن يسري بامرأته، ولا دخلت في أهله الذين وعد بنجاتهم، والثاني أنه لم يكلفهم بعدم الالتفات، ويأذن فيه للمرأة⁽²⁹⁾، ويشهد له قوله تعالى ﴿نَ الدَّيْلَ وَاتَّبِعْ أَهْلَكَ بِكُلِّ وَهْمٍ طَلْحِ يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُ وَاحِيَّتُ تَوْ مَرُون﴾ [الحجر: 65]

لخلوه من الاستثناء " فلم تقع العناية في ذلك إلا بذكر من أنجاهم الله تعالى"⁽³⁰⁾، ومن ثم امتنع الاستثناء من (الأهل) و(الالتفات) وهو من الوجهين بهذا المعنى استثناء منقطع.

فلما ثبت أنهم ليس من أهله، ولا أسريت معه، وحق عليها الوعيد، كانت قراءة الرفع على الاستدراك (لكن) المخففة، وكانت الجملة بعد (لا يهل) الاستئناف، إذ لا يتصور عقدياً أن يستثنى الكافر من جماعة المؤمنين، وذلك أن لكن لابد فيها من نفي وإثبات، إن كان قبلها نفي كان ما بعدها مثبتاً، وإن كان قبلها إيجاب كان ما بعدها منفياً⁽³¹⁾.

فإن قلت: كيف يستقيم هذا مع قراءة النصب؟ وقد وردت عدة آيات تؤيد النصب⁽³²⁾، فالظاهر أن النصب فيه أيضا الانقطاع وهو محمول على لكن المشددة، كما في حاشية الصبّان

الاستثناء المنقطع بين استقامة الدّخل وحيدة الدّخالة

قوله: "ومتى كان ما بعد إلا جملة، فلا بمعنى لكن" ولو كان الاستثناء متصلاً كما في الدّماميني عن توضيح النّاطم، ولكن إن نصب تالي (إلا) فهي (لكن) (المشدّدة وإن رُفع فكالمخففة)"⁽³³⁾، فجاءت القراءتان بالانقطاع على الاستئناف بمعنى: لكن (أمرأتك، ولكن) أمرأتك سيصيبها ما أصابهم، بالإضافة إلى ذلك أنّ الانقطاع في الاستنواعي عضده انصرام حبل الزّوجي والوعيد الذي حقّ عليها،

بَ اللَّهُ مَخْلًا عَلَى لُحْلُكَ قَوْلَهُ كَعَالِي: ﴿مَرَّ آةُ نُوحٍ وَآمَرَهُ لُوطٌ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ الْحَافِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا الْمَلَّةَ مَعَ الدَّافِينَ﴾ [التحریم:10].

3- استقلال جملة عن أختها: وقد يجيء الانقطاع باعتبار آخر في الاستثناء من حيث: "أنّ ما بعد إلا جملة مستقلة بنفسها، فهي منقطعة عما قبلها انقطاع الجمل بعضها عن بعض، فسمّي منقطعا بهذا الاعتبار"⁽³⁴⁾، كقوله تعالى ﴿فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النمل:11،10] فالاستثناء فيها منقطع عند كثير⁽³⁵⁾، والذي لجأهم للقول بالانقطاع أنّهم رأوا هنا أنّ حكم المستثنى ليس نقيض المستثنى منه، وهو ما يقتضيه الاستثناء المتصل، والوجه الآخر أنّ الأنبياء عليهم السّلام أثناء القيام بواجبات الرّسالة معصومون، فحلّ الاستثناء على الاستدراك؛ إذ "الاستثناء منقطع وهو إخبار عن غير الأنبياء، كأنّه قال: من ظلم من النّاس ثم تاب فإنّي غفور رحيم"⁽³⁶⁾.

أمّا الذين رجّحوا الاستثناء المتصل⁽³⁷⁾ رأوا أنّه مستثنى ممّا فرط قبل الاصطفاء من "إتيان الصّدّ غائر التي لا يسلم منها أحد"⁽³⁸⁾، فحمل البعض منهم الاستثناء المتصل على خوف الأنبياء عليهم السّلام لما صدر منهم: كآدم ويوسف وإخوته ويونس وداوود، ووكز موسى القبطي ويعزّز هذا الخوف حديث الشفاعة⁽³⁹⁾، وقد يكون فيه نظر! فكيف يكون منه مستثنى منه؟ والذي عليه النص القرآني أنّهم تابوا وغفر الله لهم⁽⁴⁰⁾، ومنهم من جعله متصلاً من مستثنى محذوف تقديره: "إنّما الخوف على غيرهم"⁽⁴¹⁾.

الاستثناء المنقطع بين استقامة الدّخل وحدّة الدّخالة

والفرق بين الحديث عن اصطفاء الأنبياء وعصمتهم والحديث عن سائر النّاس كما بين السّماء والأرض، فكان الانقطاع في أسلوب الاستثناء أنسب، ممّا جعل ابن القيم (ت: 751هـ) يكشف عن انقطاع الاستثناء في الآية السّابقة، حيث أعربت (من) على الابتداء، وهو دلالة على استقلال الجملة عن أختها، وقد تعرّض (صاحب الكتاب) للرّفْع بعد إلّا تحت عنوان: (هذا باب ما يكون مبتدأ بعد إلّا)⁽⁴²⁾، كما أعرب العكبري (ت: 616هـ) وغيره كثيرا من الآيات بالرفع على البدلية⁽⁴³⁾، وقد يظهر خبر المبتدأ وقد يحذف، فإذا "أعرب ما بعد (إلّا) مبتدأ" كان الاستثناء منقطعاً بلا خلاف".⁽⁴⁴⁾

4- إلّا بمعنى (الواو): ذهب الأخفش الأوسط (ت: 215هـ) وهو يعرض قوله تعالى: ﴿يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَىٰ كُفْرِهِمْ حُجَّةٌ إِلَّا لَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ [البقرة: 150] بما بمعنى لكن ثم قال: "وتكون إلّا بمنزلة الواو"⁽⁴⁵⁾ والدّ، بين ظلموا في الآية: هم المشركون، قاله الجازي على محمد دينه، فتوجّه به بقبلته إليكم، وعلم أنكم أهدى منه سبيلا، ويوشك أن يدخل في دينكم، يريدون اليهود، ولما صرف الله نبيه إلى الكعبة، قالوا سيرجع إلى ديننا كما رجع إلى قبلتنا، ولمّا النّاس في الآية: هم اليهود، لمّا رأوا رجوع الرّسول - ﷺ - إلى الكعبة، قالوا: اشتاق للّجل إلى بيت أبيه ودين قومه فتعين⁽⁴⁶⁾ "أنّ (إلّا) جاءت على معنى الواو في الجمع بين حجّة اليهود وحجّة الذين ظلموا في عدم الخشية منهما جميعا، على الجمع المطلق بالواو فكلا هو تحقّق لآية ﷻ وَاخْشَوْنِي ﴿﴾".

وكذلك الفرّاء (ت: 207هـ) أجاز إلّا بمعنى الواو في قوله تعالى: ﴿يَنفِرَ فِيهَا مَا مَتَّ السَّحَابَاتُ وَالْأَرْضُ رُضً إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 108، 107] أي: وما شاء ربك، وهو مذهب الكوفيين⁽⁴⁷⁾ وقد تكرّر الاستثناء في الآيتين المتواليين بهذا الشّكل، ففي عموم أهل النّار وهم أنواع، قد يتعلّق بهم الاستثناء فيتّصل، فيُخرج اللّعزّ وجلّ - من شاء من العصاة، فيصيرون في الجنّة برحمته، كما هو مقرّر من مذهب أهل السنّة والجماعة، وقد ينقطع الاستثناء في حقّ من أراد الله

الاستثناء المنقطع بين استقامة الخلق وحدة الدّيانة

لهم الخلود في النار، ويعضد ذلك بقية الآلية ﴿لَا يَرِيدُ﴾، فالأثر العقدي له دورٌ في فهم الاستثناء ولا يمكن حمله على القاعدة النحوية دون الرّجوع إليه.

أمّا أهل الجلالة يصلّح عزّزه كثيرٌ من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، مثلما تؤكّده هنا بقية الآلية: ﴿يَجْزِيكَ﴾، "فليس يلزم من الاستثناء المعلق على المشيئة وقوع المشيئة، بل إنّها يقتضي أنّها لو تعلّقت المشيئة لوقع المستثنى، وقد دلّت الوعود الإلهية على أنّ الله لا يشاء إخراج أهل الجنة منها".⁽⁴⁸⁾ ومن أشعار العرب قول معدي كرب:

وكلُّ أخٍ مُفَارِقُهُ أَخٌ لَوْعَمُهُ * بِبَيْتِكَ إِلَّا الْفَرَقْدَانِ

"أي: والفرقدان"⁽⁴⁹⁾؛ لأنهما يتفارقان، فزاد الكوفة أنّ الواو تكون عاطفة حيث تشرك في الإعراب، وأكّد ذلك عبد القاهر الجرجاني (ت: 474هـ) بأنّ "الاستثناء المنقطع مشبّه بالعطف، ولك عطف الشيء على ما هو من غير جنسه كقولك بجاءني رجل لا حمار، فشبهت إلاّ بلا، لأنّ الاستثناء والنفي متقاربان فليل: ما مررت بأحد إلاّ حمّاراً، كما قيل مررت برجل لا حمّار"⁽⁵⁰⁾ وكأنّك بالعطف تنفي أحد طرفي الجملة، فتثبت مرورك بالرّجل وتقطع بعدم مرورك بغيره.

غير أنّه جاء في (الكتاب وصف كلّ أخ: (بإلاّ الفرقدان) "كأنّه قال فكلّ أخ غير الفرقدان مفارقة أخوه"⁽⁵¹⁾ قال شاعر وصف بما رأى، فلما شاهد المتواخين في الأرض يفارق كل واحد منهما أخاه بالموت، ولم يشاهد النجمين المسمّيين بالفرقدين متفارقين بطول حياته، فأخبر بذلك"⁽⁵²⁾، غير أنّ الموت لا يصّر المتواخين في الأرض فحسب بل في السّماء أيضاً، فتأويل الكوفيين أبعد غورا في الفهم لإبرازهم حقيقة الموت التي تُفني كلّ شيء، بحملهم إلاّ على الواو في قراءة هذا البيت الشعري.

ورأى البصرة بخلافهم، ووافقهم ابن القيم (ت: 751هـ) بطلان رأيهم بقوله: "ونظير هذا قول من يقول إنّ إلاّ قد تكون بمعنى الواو وهذا فاسد، فإنّ (الواو) للتشريك والجمع، وإلاّ) للإخراج وقطع التشريك"⁽⁵³⁾، وانتصر أبو حيّان (ت: 745هـ) لهذا الرّأي وقال

الاستثناء المنقطع بين استقامة الدّخل وحدة الدّخالة

عنه ثلّيس بشيء؛ لأنّ معنى إلّا مباينٌ لمعنى الواو مباينةً كثيرة، إذ الواو للإدخال وإلّا للإخراج، فلا يمكن وقوع أحدهما موقع الآخر".⁽⁵⁴⁾

وجاء في (اللّسان) أنّ: "إلّا" تكون بمنزلة (الواو) العطف كقول المخبّل السّ عدي:

وَأَرَى لَهُمَا دَارًا أَبَا غَدٍ رَسَةً يَلْلَانِ * * * دُرُسٌ لَهُمَا رَسَمٌ
إِلَّا رَمَادًا هَامِدًا دَفْعَةً الرُّمُوحِ خَوَالِدٌ سَحْمٌ
يريد: "أرى لها داراً ورماداً"⁽⁵⁵⁾، قال أبو عبيدة معنّى إلّا "الواو".⁽⁵⁶⁾

5- إلّا بمعنى (بعد)، و(سوى) وقد تجرّأ إلّا بمعنى (سوى) ذهب إلى ذلك الكوفيّون، وقالوا: "ما تستعمل اسماً غير الظرف بمنزلة (غير)"⁽⁵⁷⁾ لما توفّر عندهم من نثر وشعر للعرب، "والكثير فيها أن تقع غير ظرف، وقد تقع ظرفاً وتقع استثناءً وغير استثناء"، من دون المساواة الذي هو أصل معناها، بل انمحق عنها معنى المساواة وبقي فيها معنى المغايرة"⁽⁵⁸⁾، فقد زال عنها معناها الأصلي الذي هو المساواة بفعل التبدّل الدّلالتي، وبقي لها المعنى المصاحب: المغايرة.

لَا يَذُوقُنِي قَوْلِيهِ لِمَعَالِي الْمَوْتِ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى وَوَقَاهُمْ عَذَابَ
الْجَحِيمِ [الدخان: 56] الانقطاع جار على ظاهر الاستثناء؛ استثناء موتة الدّنيا المُدّاقَة من موت
منفي في الجنّة غير مُدّاق! فعلى لغة بني تميم بدّل استثناء من غير الجنس، كونهم يعلّقون الثبوت على
أمر محال بالنفي، وعلى لغة الحجازيّين انتصب الاستثناء على معنى الانقطاع، إذ موت الدّنيا انقطع،
ولا يذاق موت في المستقبل في الصّدّ حيّحين أنّ رسول الله - ﷺ - قال: "يؤتّى بالموت في صورة
كبش أملح، فيوقف بين الجنّة والنّار، ثم يُذبح، ثم يُقال: يا أهل الجنّة خلّود فلا موت، يا أهل النار
خلّود فلا موت".⁽⁵⁹⁾

والموتة الأولى بمنزلة الماضي الذي انفصم عن المستقبل، وإنما جيء بها لتأكيد انتفاء ذوق
الموت في الحياة الأخرى، بمعنى "سوى الموتة التي ذاقوها في الدّنيا وبعدها وُضع: إلّا موضع سوى

الاستثناء المنقطع بين استقامة الحرف وحده الدالة

وَلَا تَنْكَرُ جُعِلَ مَوْلَاكَ كَهَوْلِهِ تَعَالَى كُمْ مَرْنِ النَّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿[النساء: 22] أي: سوى ما قد سلف وبعد ما سلف" (60).

ووضعت (سوى) و(بكلل) إلا لتقارب معنى أحدهما من الآخر؛ إذ المعول عليه هو المعنى، ألم تر أن الزمخشري قد جعل (إلا الموتة الأولى) مكان (البتة)، وعلى هذا التقارب المعنوي بين الشكلين خرج معنى الآية على أنه: "أريد أن يقال: لا يذوقون فيها الموت البتة، فوضع قوله: ﴿الموتة الأولى﴾ موضع ذلك" (61) ومن أساليب العرب أنهم تم تعوّدوا وضع الكلمة موضع الأخرى إذا تقارب المعنيان، فوضعوا الرّجاء موضع الخوف، ووضعوا الظنّ موضع العلم وفُسر "إلا ما قد سلف بمعنى: بعد الذي سلف" وقد تضع العرب الحرف في غير موضعه إذا كان المعنى معروفاً" (62).

6- إلا بمعنى (غير) لم (إلا) على معنى (غير) حملت غير على معنى إلا لوجود الشبه بينهما في العمل الذي يحصل به المعنى؛ لأن أصل غير اسم يغير مجرورها موصوفها، وكذلك إلا تغاير ما قبلها نفيًا وإثباتًا "فيستعمل إلا بمعنى غير فيكون صفة كما أن غيراً مستعمل بمعنى: إلا فيكون استثناء" (63)، والتداول مغتفر في الاستعمال، وشائع بين الحروف في العربية لتضمن معانيها في غيرها، لكن غير مستساغ "تجريد الأسماء أو الأفعال من معانيها وإلحاقها قسراً بالأدوات التي يُبعد استعمالها استعمال الحروف بينها وبين ما وضعت له أصلاً" (64) ومن ذلك (غير)!

فكيف يوصف بـ(إلا) وهي حرف لا معنى له؟ والحروف معانيها تظهر في الأسماء والأفعال "ولتحقيق أن الوصف إنما هو بها وبتاليها، لا وحدها، ولذلك ظهر الإعراب في تاليها، ومن قال إن (إلا) يوصف بها، فقد تجوّز في العبارة، وإنما صح أن يوصف بها وبتاليها لأن مجموعها يؤدّي معنى الوصف، وهو المغايلتو" (65) قال فقيّه قولها تَعَالَى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُدَّ بِحَدَانِ اللَّهِ رَبُّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصْدَفُونَ﴾ [الأنبياء: 22] لا يصح الاستثناء بـ(إلا) لأن (آلهة) جمع منكر لا استغراق له، فلا يعم ما بعد إلا ولا يستثنى منه، وعليه (إلا) ليست للإخراج، فإذا أضيف إليها

الاستثناء المنقطع بين استقامة المَحَلِّ وحدّة الدِّين

المعنى الدَّعوي للفظ الجلالة (الله) على رأي من لا يرى باشتقاقه من كلمة (إله)⁽⁶⁶⁾ انتفى الاتصال في الاستثناء، وكذلك انتفت البدليّة، وترشّح الاستثناء للانقطاع.

ولو كانت (إلا) حرف استثناء لكان الكلام: لو كانت فيهما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا، ويترتب عليه لو أنّ الله مع الآلهة لصلحت السموات والأرض، وهذا معلوم الفساد!! إذ يستحيل الاستثناء معنىً ولا يستقيم الكلام كما لا يتصور شرعاً أن يكون لفظ الجلالة (الله) المنفرد بالأحديّة والواحديّة محلّ إخراج من متعدّد الآلهة الزائفة!! لأنّ في ذلك إثباتاً لها مع الله، ولو رفعت غيراً بدلاً إلاّ على الوصف لكان المعنى كان فيهما غيرُ الله لفسدتا، استقام الكلام وصحّت الصّدّاعة.

ولا نزاع فيه عن من خوطبوا من المشركين أنّ الآية تنفي التعدّد واستحالة وجود آلهة مع الله عزّ وجلّ - وأنّ آلهتهم المدّعاة لا تتوفّر فيها إحدى خصائص الإلهية وهي تدبير الكون وتصريفه!! وليست أريد بها إثباتاً للصانع كما يتوهّم، فالآية تستهدف (الشرك)؛ معتقدهم الباطل أو لا، أمّ الفساد فمترتب على التعدّد، وهي تكشف خبيثته وفق ما تعارف من أسلوبهم؛ "إلاّ هنا صفة لآلهة، أي: غير الله، وكون إلاّ يوصف بها، معهود في لسان العرب".⁽⁶⁷⁾

وساغ الوصف بإلاّ على معنى سوى أيضاً في الآية الكريمة؛ إذ "إلاّ في هذا الموضع بمنزلة سوى كأنّك قلت: لو كان فيهما آلهة (سوى) أو (غير) الله لفسد أهلها، يعني أهل السّماء والأرض"⁽⁶⁸⁾ وساعد جزء الآية الأخير على تفسير أوّ لها؛ وخير ما يُفسر به القرآن نفسه، فزاد ذو العرش جلّ جلاله أن نزّه ذاته عن الشريك والولد، فَقُلْ بَلْ يُضِلُّونَ عَمَّا بَدَّلَ اللَّهُ رَبَّ الْعَالَمِينَ

7- إلاّ على معنى (بدل)، (عوض)، (مكان) فخرّج ابن الصائغ (ت: 845هـ) الآية السّابقة التي فيها (آلهة إلاّ الله) بقوله: لا يصحّ المعنى عندي إلاّ أن تكون إلاّ في معنى غير التي يراد بها البدل: أي لو كان فيهما آلهة عوض واحد؛ أي بدّل الواحد الذي هو الله لفسدتا"⁽⁶⁹⁾، وهو تخريج على المعنى حيث جعل في مكان الحرف كلمة (بدل) أو (عوض) أو (مكان)، والهدف هو الوصول

الاستثناء المنقطع بين استقامة الفعل وحده الـ جامعة

إلى المعنى بطريق أسلم، وأوملئس يوطي (ت: 911هـ) إلى هذا المخرج السـ المـ الآمن فقال: "وبه يخرج عن الإشكال المذكور في الاستثناء وفي الوصف بإلا من جهة المفهوم" (70)، والإشكال في الوصف بإلا إذا كانت وحدها، أمّا من قال الوصف بها وبتاليها فلا إشكال في صحّة الصـ ناعة.

وفي المثال الذي مهّد به سيبويه في حديثه عن الوصف بإلا: "لو كان معنا رجل إلا زيد لغلبنا" (71) رأى أبو علي الشلوبين (ت: 645هـ) أن سيبويه ما أراد إلا "أن المعنى لو كان معنا رجل مكان زيد لغلبنا فلا بمعنى: غير التي بمعنى: مكان" (72)، وعليه فإنّ الانقطاع يجري على المعنى بتعويض طرف مكان طرف آخر فقط، فيحيل على المعنى، من غير أن يستثنى من أحدهما.

8- إلا على معنى (لما): وفي مجيئ (لما) لمشدّدة بمعنى (لا) استثنائية فُسر قوله تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلِمَتْهَا حَافِظٌ﴾ [الطارق: 4] بمعنى: لما كل نفس إلا عليها حافظ، وهي لغة هذيل يجعلون (لما) بمعنى (لا) يقولون: نشدتك الله لما قمت، أي: إلا قمت" (73) وكون لما بمعنى إلا نقله الخليل وسيبويه والكسائي. (74) وفي مجيئ (لا) بمعنى (لما)، قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الصافات: 164] تؤيّد قراءه عبد الله ابن مسعود: "وإن كلّنا لما له مقام معلوم" (75)، وذهب بعض اللّغويين أنّ إلا يمكن حملها على (لما) كما في قوله الله عز وجل: ﴿كَذَّبَ الرَّسُولُ فَنُفِرَ﴾ [ص: 14]، وهي في قراءة عبد الله إل كلّهم لما كذّب الرّسل، وتقول: أسألك بالله إلا أعطيتني ولما أعطيتني بمعنى واحد". (76)

وقولهم في أسلوب القسم أسألك بالله (لما) أعطيتني، في مجيئ الفعل ماض مستثنى بعد (لما) أو (لا) من مستثنى منه (اسم)، فإنّه يكون: "قد أوقع الفعل موقع المصدر المستثنى لدلالة الفعل على المصدر" (77)، والمراد من لما أعطيتني غطاءك، وجيء بالفعل ماض للدلالة على تحقّق الطلب، ولما علم أنّ (لا) و(لما) لغتان بمعنى واحداً وتزيلاً، فإنّ الاتصال والانقطاع في الاستثناء جار على المعنى الواحد كونها لغتين؛ بحيث أنّ كلاً منهما يؤدّي بها الاستثناء كما سبق في الآيتين.

الاستثناء المنقطع بين استقامة الكل وحدة الدّ جامعة

9- إلّا على معنى (بل): ومنهم من حمل إلّا على معنى بل قفله عزّ وجلّ: ﴿لَنَّا عَلَيْكَ الْقُلُوبَ لَا تَشْتَلِقُكُمْ﴾ لَمْ يَنْ يَخْشَى [طه: 2,3] على أنّه استثناء منقطع "أي: بل تذكرة" (78)، فالحرف (بل) يحمل وجهاً حجاجياً لما بعده، كونه فيه "إخبار واحد، وهو بما بعدها لا غير، وما قبلها مضروب عنه" (79)، و(بل) يظهر الانقطاع حتّى في كلي معنيها الأخرى: الإبطال، والانتقال من غرض إلى آخر (80)، ولذلك "استعملته العرب في قطع كلام واستئناف آخرفيشد الرّجل منهم بَلِ الشَّمْعُ لَعُورٌ فَلْيُجَوِّلْ أَحْزَانَنَا وَشَجْوً وَقَدْ شَجَا، وَلْيَقُولْ: وَبَلْمَدَاةٍ لِلنَّاسِ مِ أَهْلِ الْهَمَا" (81) والذين حملوا الانقطاع على (بل) في الآية ما أشبههم بالذين حملوا الانقطاع على (لكن) لأنّ " (بل) بعد النفي والنهي كلكن بعدهما" (82)، وقد ورد ما قبل إلّا التي أريد بها (بل) في الآية منفياً، وهو في حكم المحجوج، لمروي من قالة السّوء النّابية التي صدرت من المشركين بأنّه شقيّ بالقرآن (83)، أو في حكم المسكوت عنه، لأنّه ﷺ بالدليل حتّى تورّمت قدماءه. (84) فجاء بالرّابط الحجاجيّ (بل) ليكتفي بما بعده؛ وهو الخبر اليقين من إنزال القرآن الكريم، ويحصره في سبب كلّ سعادة، وما فيه المشركون هو الشقاء بعينه (85)، فناسب الانقطاع في الاستثناء المحمول على أسلوب (بل) الانقطاع الذي جاء في المعاني التي حملت عليها الآية: من ترك الجهد في العبادة إلى التّخفيف، ومن نهى للرّسول - ﷺ - على أسفه لإعراض المشركين عن دين الله إلى التبليغ والتّذكرة، ومما كان يلاقه من الضّدّ يبق إلى التّسرية والملاطفة.

الحاتمة: نخلص من هذا إلى أنّ الاستثناء المنقطع في القرآن كثير، وأنّه تراوح بين الانقطاع الرّاجح، واحتمال الانقطاع والاتّصال، وذلك بسبب تحكّم إعمال العقل في البحث عن دلالات الانقطاع من جهة، ومن جهة أخرى التّروّي في القول بالانقطاع من أنّ الاستثناء لا يحمل على المنقطع مع حسن المتّصل؛ لأنّه الأصل في الكلام والأسبق إلى الأوّهام.

والاستثناء المنقطع له طابع حجاجيّ قويّ، لما تضمّنته "إلّا" من روابط حجاجيّة "كلكن، بل، الواو، حتّى، لمّا، وأنّ" هاته الرّوابط هي التي تصل أو تقطع أو تجعل الاستثناء متعذّراً.

الاستثناء المنقطع بين استقامة الدّخل وحدة الدّخالة

- وأسلوب الاستثناء المنقطع جرت الصّناعة فيه تبعاً للمعنى؛ بانقطاع ما قبله عما بعده، أكثر ممّا جرى فيه النّظر إلى استقامة شكله اللفظي.

- وأنّ التحكّم في معنى الاستثناء المنقطع في القرآن الكريم يخضع للحقائق التي جاء بها القرآن العظيم، لأنّ الحقيقة الشرعية مقدّمة على الحقيقة اللّغوية الشّعرية معنيّة ببيان الشّرعيّ لا ببيان الدّلالات.

مراجع البحث وإحالاته:

- 1 - المحصول في علم أصول الفقه، الرازي محمد بن عمر: 27 / 3
- 2 - النحو الوافي، عباس حسن: 316 / 2
- 3 - علم اللّغة مقدّمة للقارئ العربي، محمود السعران: 76، ونحو القرآن، عبد الستار الجوّاري: 61
- 4 - علم اللّغة مقدّمة للقارئ العربي: 74
- 5 - شجّ الرضيّ على الكافية، محمد الأسترباذي: 2 / 76، و بدائع الفوائد، ابن القيم: 3 / 928
- 6 - المحصول في علم أصول الفقه: 28 / 3
- 7 - المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي: 3 / 397
- 8 - دراسات لأسلوب القرآن، عبد الخالق عضيّة: 1 / 241
- 9 - بدائع الفوائد: 1 / 89
- 10 - في بعض نسخ شرح الحدود في النحو، للفاكهى: الانفصال عوض الانقطاع: 244، وانظر: رصف المباني: 85.
- 11 - شرح التّسهيل، ابن مالك جمال الدّين: 2 / 269، وحاشية الصّبّان: 2 / 210، والنحو الوافي، عباس حسن: 2 / 334
- 12 - _الأصول في النّحو، محمد بن سهل بن السراج: 1 / 291
- 13 - الموجز في قواعد اللّغة العربيّة، سعيد الأفغاني: 271
- 14 - شرح الحدود في النّحو، عبد الله بن أحمد الفاكهى: 244.
- 15 - الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي: 512
- 16 معاني النّحو، فاضل صالح السّامريّ: 2 / 677

الاستثناء المنقطع بين استقامة الدّخل وحدّة الدّّخالة

- 39 - ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني 432 / 13، رقم الحديث: 7166
- 40 - ينظر الآيات: [القصص: 16]، [ص: 25]، [يوسف: 92]، [البقرة: 37]
- 41 - دراسات لأسلوب القرآن: 347 / 1
- 42 - الكتاب، سيبويه: 342 / 2
- 43 - نقلا عن: دراسات لأسلوب القرآن: 342 / 1 وما بعدها.
- 44 - م، ن: 241 / 1
- 45 - مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام: 457 / 1، والانصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، ابن الانباري: 32، والجنى الدّاني، المرادي: 210.
- 46 - ينظر: فتح القدير، الشوكاني محمد بن علي: 296 / 1.
- 47 - معاني القرآن، الفرّاء: 28 / 2، وروح المعاني في تفيو القرآن العظيم والسّبع المثاني، الألوسي: 165 / 19.
- 48 - التّحرير والتنوير، ابن عاشور: 166 / 12
- 49 - الانصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين: 233.
- 50 - الأشباه والنّظائر في النّحو، السّيوطي: 103 / 2، وينظر: دلائل الإعجاز، الجرجاني عبد القاهر: 335
- 51 - الكتاب: 335 / 2
- 52 - رصف المباني في شرح حروف المعاني، المالقي أحمد بن عبد النور: 92
- 53 - بدائع الفوائد: 96، 97 / 1
- 54 - البحر المحيط: 57 / 7
- 55 - لسان العرب، ابن منظور، مادة (لآ): 104 / 5
- 56 - المفضليّات، المفضل الضبي: 115 / 1
- 57 - ينظر: الانصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين: 252
- 58 - معاني النّحو: 232 / 2
- 59 - التّفسير المنير، وهبة الزحيلي: 259 / 13
- 60 - معالم التنزيل، البغوي الحسين بن مسعود: 237 / 7، وتهذيب اللّغة، للأزهري، مادة (لآ): 425 / 15
- 61 - الكشف: 478 / 5

- 62 - سمعاني القرآن، الفرّاء: 3 / 172
- 63 - ترشيح العلل في شرح الجمل، الخوارزمي القاسم بن الحسين: 165
- 64 - نحو القرآن، أحمد عبد الستار الجوّاري: 61
- 65 - الجنى الداني: 518
- 66 - الأشباه والنظائر: 2 / 329، وبدائع الفوائد: 1 / 39
- 67 - البحر المحيط: 6 / 282
- 68 - سمعاني القرآن، الفرّاء: 2 / 200، ومدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي: 3 / 274
- 69 - البحر المحيط: 6 / 283
- 70 - معترك الأقران في إعجاز القرآن، السّيوطي: 2 / 60، والبرهان، الزركشي: 4 / 240
- 71 - الكتاب: 2 / 331 والمقتضب، المبرد: 4 / 408
- 72 - البحر المحيط: 6 / 283
- 73 - معالم التنزيل، البغوي: 8 / 393، وإعراب القراءات وعللها، الحسين بن خالويه: 1 / 295
- 74 - ينظر: البحر المحيط: 5 / 268
- 75 - سمعاني القرآن، الفرّاء: 2 / 395، ومعجم القراءات القرآنية: 5 / 250
- 76 - لسان العرب، ابن منظور، مادة (إلا): 2 / 105، وتهذيب اللّغة، للأزهري، مادة (لا): 15 / 426
- 77 - شرح المفصّل: 2 / 94
- 78 - البرهان في علوم القرآن، الزركشي: 4 / 238، والكلّيات، أبو البقاء: 166
- 79 - شرح المفصل: 8 / 108
- 80 - ينظر: دراسات لأسلوب القرآن: 2 / 60
- 81 - لسان العرب، ابن منظور، مادة (بلا): 5 / 358
- 82 - شرح الرضيّ على الكافية: 4 / 418
- 83 - ينظر: التّحرير والتّنوير: 16 / 185
- 84 - ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي محمد الأمين: 4 / 501
- 85 - ينظر: التفسير المنير، وهبة الزحيلي: 8 / 523.

صورة القدس في أدب الرحلة ابن بطوطة أنموذجا

الدكتور: غسان إسماعيل عبد الخالق

جامعة فيلادلفيا / الأردن

مثّلت رحلات المغاربة إلى بيت المقدس، وخاصة بعد أن حرّرها صلاح الدين الأيوبي من أيدي الصليبيين، تقليدًا دينيًا وعلميًا وثقافيًا وأدبيًا لافتًا، أسهم إلى حد بعيد في تعزيز هوية ومركزية بيت المقدس في الوجدان العربي والإسلامي. بل لقد أصبحت جزءًا من (عرض القوة) الذي أرساه وشجّع عليه صلاح الدين الأيوبي واستمر من بعده، تلافياً لإمكانية سقوط المدينة المقدسة في أيدي الصليبيين مرة ثانية، ولتأكيد حقيقة أن القدس هي فعلاً أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين، وليست مدينة منسية أو مهجورة. ومن البديهي أن تكون رحلة ابن بطوطة، بوصفه أشهر الرحالة المغاربة بوجه خاص وأشهر الرحالة العرب بوجه عام، محط نظر الباحث ومعتقد آماله، نظراً لما عرف عن هذا الرحالة الفذ من اعتناء شديد بالتفاصيل الدقيقة ومظاهر الحياة اليومية. إلا أن التمعن فيما كتبه عن القدس وعن علمائها وزهادها مقارنة بما كتبه عن سائر مدن فلسطين، يظهر قدرًا كبيرًا من التحفظ والاعتصاب اللذين يمكن تفسيرهما بحدائث سنة حينما زار القدس وشعوره بالرهبة أمام معالم المدينة المقدسة وأمام علمائها وصوفيها الموقرين.

Abstract: Moroccans trips to Quds, especially after Saladin its liberation from the hands of the Crusaders, represented a significant religious, scientific, cultural and literary tradition which contributed significantly to the promotion of identity and the centrality of Quds in the Arabs and Muslims' conscience. But, it has become a part of the (power display) established and encouraged by Saladin and continued after him, to avoid the possibility of the fall of the Holy City in the hands of the Crusaders again, and to confirm the fact that Quds is actually the first Qiblah and the third holiest site, and not a forgotten or abandoned city. It is obvious that Ibn Battuta's travels, the most famous Moroccan and Arab traveler, are the focus of attention of the researcher, especially for his meticulous accounts of everyday life. However, an in-depth reading of his writings about Jerusalem and its scholars and ascetics in comparison to those about other Palestinian cities shows great deal of conservatism and curtailment. This can be attributed to the

صورة القدس في أدب الرحلة

fact that he was young at the time of visiting Quds besides being intimidated by the holy sites of the city, its esteemed scholars and Mystics.

ابن بطوطة ورحلته: الوهم والحقيقة: لقد أحاطت علامات الاستفهام برحلة ابن بطوطة منذ أن ختم رحلته الأولى ووصل فاس ثم راح يحدث السلطان أبا عنان المريني بما رأى وسمع من غرائب وعجائب وخاصة في بلاد الهند والصين. وقد وثق لنا ابن خلدون في نص نادر أول أصدقاء رحلة ابن بطوطة فقال: (ورد بالمغرب لعهد السلطان أبي عنان من ملوك بني مرين رجل من مشيخة طنجة يعرف بابن بطوطة، كان رحل منذ عشرين سنة قبلها إلى المشرق وتقلب في بلاد العراق واليمن والهند، ودخل مدينة دهلي حاضرة ملك الهند، وهو السلطان محمد شاه واتصل بملكها لذلك العهد وهو فيروز جوه، ثم انقلب إلى المغرب واتصل بالسلطان أبي عنان، وكان يحدث عن شأن رحلته وما رأى من العجائب بممالك الأرض. وأكثر ما كان يحدث عن دولة صاحب الهند، ويأتي من أحواله بما يستغربه السامعون، مثل أن ملك الهند إذا خرج إلى السفر أحصى أهل مدينته من الرجال والنساء والولدان، وفرض لهم رزق ستة أشهر تدفع لهم من عطائه، وأنه عند رجوعه من سفره يدخل في يوم مشهود يبرز فيه الناس كافة إلى صحراء البلد ويطوفون به، وينصب أمامه في ذلك الحفل المنجنوقات على الظهر ترمى بها شطائر الدراهم والدنانير على الناس، إلى أن يدخل إيوانه وأمثال هذه الحكايات، فتناجى الناس بتكذيبه)⁽¹⁾.

ويبدو أن شغفه بذكر الكرامات والأولياء والدراويش أدى إلى عكس ما أراد؛ إذ جعله هذا الشغف على حد تعبير بعض الباحثين أكثر قربا إلى المعتقدات الشعبية⁽²⁾، بل إن الحضارة العربية تبدو في صفحاته قليلة الحركة والنشاط والتوثب⁽³⁾، مع أنه قصد - على الأرجح - إلى متابعة ذلك التقليد الأندلسي المغربي المتمثل في الارتحال إلى الشرق والالتقاء بعلمائه وفقهائه وتوثيق ذلك كله ليكون في متناول جيل جديد من الرحالة وطلاب العلم. إلا أن الأمر قد اختلط على ابن بطوطة فساوى بين المشايخ والعلماء وعذره في ذلك - كما أرى - يتمثل في أنه ينتمي إلى عصر بلغت فيه الطرق الصوفية في الأندلس والمغرب والمشرق العربي أوجها، بعد أن كان المشرق العربي (يمثل مجمعا علميا مهما توافد عليه العلماء لتحقيق الأهداف الدينية والعلمية والاستكشافية، ثم كانوا يرجعون إلى بلهم لتدريس العلوم والمعارف التي حصَّ لها، فقد كانت الحواضر العلمية في المشرق

مثل الإسكندرية، والقاهرة وبيت المقدس، والخليل ودمشق، ومكة المكرمة، والمدينة المنورة، محطات علم ومعرفة وفد عليها علماء الأندلس والمغرب لتمتين معارفهم وتثويج خبراتهم⁽⁴⁾. ومن الضرورة بمكان الإشارة إلى أن متابعة هذا التقليد الأندلسي المغربي قد انصرفت بوجه خاص إلى زيارة مكة المكرمة ثم المدينة المنورة ثم القدس التي مثّلت زيارتها شرطاً رئيساً لحيازة المعارف التي كان المشرق يحفل بها، والتي غدت منذ رحلة أبي بكر العربي (ت 543 هـ) (موتلاً للعلماء والمفكرين والفلاسفة المسلمين واليهود والنصارى)⁽⁵⁾.

توضع القدس في رحلة ابن بطوطة: تتسم رحلة ابن بطوطة رغم كل ما أحاط بها من علامات استفهام⁽⁶⁾، بالعديد من السمات التي تجعل منها رحلة فريدة وإشكالية في آن. فهي نتاج دافع ذاتي بحث وليس نتاج تكليف رسمي. وهي خاتمة الرحلات العربية الإسلامية قبل أن يستولي العثمانيون على الوطن العربي ويسدل الستار على عصر طويل ممتد حافل. وهي تمثل جماع ثلاث رحلات امتدت قريبا من ثلاثين عاماً، أي أنها الرحلة الأطول في تاريخ أدب الرحلات عند العرب.

وعلى الرغم من أن محمد بن جزّي كاتب السلطان أبي عنان المريني هو الصانع الحقيقي للرحلة⁽⁷⁾، إلا أن ما اشتملت عليه الرحلة من مشاهدات وملاحظات تمثل النظرة الأخيرة للرحالة المسلمين الذين اضطلعت دواعي طلب العلم وأداء فريضة الحج وميسرات السفر والإقامة⁽⁸⁾، بإكسابهم هوية كونية إسلامية ترى في العالم كلّهُ موطناً لها وترى كل بقعة منه مقصداً يهون الغالي والنفيس في سبيل الوصول إليه.

كما ترتدي صورة القدس وصورة علمائها في رحلة ابن بطوطة أهمية كبرى، لأنها تعكسان الوضع النهائي الذي استقرت عليه المدينة المقدسة بعد أن وضعت الحروب الصليبية أوزارها، وقبل أن يشمل العثمانيون الوطن العربي بسلطانهم. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الشديد أن رحلة ابن جبير الذي يتقدم على ابن بطوطة من حيث المولد بـ 165 سنة قد خلت من وصف القدس لأنها كانت ترزح تحت نير الصليبيين... وأن ابن جبير قد عاد خصيصاً لزيارتها بعد أن بلغه خبر تطهيرها من الصليبيين على يد صلاح الدين الأيوبي⁽⁹⁾، أدركنا مدى الأهمية التي نعلّقها على هذه الصورة.

صورة القدس في أدب الرحلة

على أن تدقيقنا فيما اشتملت عليه رحلة ابن بطوطة من وصف للقدس ولعلمائها يمكن أن يصيبنا بالاحباط الشديد جرّاء جمود الصورة التي يرسمها لهذه المدينة المقدسة ولعلمائها على غير عادته، إلى الحد الذي نحس معه بأن ذلك التدفق الشديد في المشاهدات والملاحظات الذي اتسمت به رحلته قبل الوصول إلى القدس وبعد الارتحال عنها قد توقف فجأة على أبوابها وبين أيدي علمائها. فالرحالة الذي لم يترك بلدا نزل بها إلا وتحدث عن أهلها وسلطانها وعلمائها وقضاتها حتى تحولت رحلته إلى معرض كبير لحياة الأمم والأقاليم التي نزل بها من الوجهتين السياسية والاجتماعية⁽¹⁰⁾، والرحالة الذي وصف المدن باعتبار من يقطنها من الناس لأنهم كانوا موضع اهتمامه أو لأنه كان يستمتع بذكر الشخصيات العلمية والدينية التي التقاها⁽¹¹⁾، يبدو في معرض وصفه للقدس وعلمائها متحفزا حتى ليتمكن القول بأن وصفه (ديكوري وثابت) وليس (دينامكيا متحركا)، إذ إن ثمة بنية للصورة الوصفية التي يكون فيها الرحالة طرفا غير مشارك ولكنه ليس محايدا⁽¹²⁾. فهل يعود تحفظ ابن بطوطة إلى استشعاره الشديد لجلال المدينة المقدسة؟ أم أن الحظ لم يحالفه كي يلتقي علماءها مباشرة؟ أم أنه لم يظفر بمن يستضيفه وينزله عنده؟ أم أنه كان ما يزال حديث السن ولا يتمتع بالشهرة التي صار يتمتع بها لاحقا؟

يمثل وصف ابن بطوطة لبيت المقدس حلقة في سلسلة متصلة من كلامه على مدن فلسطين. حيث تبدأ هذه السلسلة بغزة ثم الخليل ثم بيت لحم فالقدس فعسقلان فالرملة ف نابلس فعكا فطبريا. أما غزة فهي على ما يؤكد ابن بطوطة بوابة بلاد الشام من جهة مصر، مساحتها واسعة، وعماراتها وافرة، وأسواقها مزدهرة ومساجدها عديدة⁽¹³⁾. وأما الخليل فهي صغيرة المساحة، كبيرة القدر، حسنة المنظر، تقع في بطن واد ومسجدها الإبراهيمي أنيق محكم بديع ومرتفع منحوت بالصخر⁽¹⁴⁾. وأما عسقلان التي وصلها ابن بطوطة وهي رسوم طامسة وأطلال دارسة، فيستدرك بأنها حازت قبل ذلك من المحاسن ما لم يحزه إلا قليل من المدن من حيث الجمع بين مرافق البر والبحر، فضلا عن أنها كانت تحتضن رأس الحسين بن علي عليهما السلام قبل أن ينقله الفاطميون إلى القاهرة⁽¹⁵⁾. وأما الرملة فهي مدينة كبيرة مزدهرة وافرة الخيرات والأسواق، وبها الجامع الأبيض الذي يقال إن ثلاثمائة من الأنبياء قد دفنوا في قبلته⁽¹⁶⁾. وأما نابلس فهي مدينة عظيمة وافرة الخضرة

محسان إسماعيل محمد الخالق

والماء والزيتون والزيت والحلواء⁽¹⁷⁾. وأما عكا فقد زارها ابن بطوطة وهي خراب بعد أن كانت قاعدة الإفرنج ومرسأهم حتى شبّهت بالقسطنطينية⁽¹⁸⁾. وأما طبرية التي يقول بأنها كانت فيها مضى مدينة كبيرة ضخمة فلم يبق منها إلا رسوم تنبئ عن ضخامتها وعظم شأنها.

صورة بيت المقدس في الرحلة: ما إن يصل ابن بطوطة إلى بيت المقدس الذي شرفه الله بأنه (ثالث المسجدين الشريفين في رتبة الفضل، ومصعد رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليماً ومعرجه إلى السلام) حتى يلاحظ أن البلدة كبيرة مشرفة منحوتة في الصخر. ثم ينوه بأن صلاح الدين الأيوبي كان قد بادى إلى هدم جزء من سورها بعد أن فتحها، ثم خشى الملك الظاهر أن يعاود الفرنجة الكرة فيستولون عليها ويتمنعون بها، فأمر بهدم السور كله. ولما كانت القدس تفتقر إلى الأنهار فقد بادر سيف الدين تنكيز أمير دمشق بجلب الماء لها⁽¹⁹⁾.

صورة المسجد الأقصى: يؤكد ابن بطوطة أن المسجد الأقصى فائق الحسن بالغ الاتساع، حد أنه يردد قول من قال (بأنه ليس على وجه الأرض مسجد أكبر منه)⁽²⁰⁾. ولا يلبث أن يقدم لنا وصفاً توثيقاً للمسجد الشريف فيقطع بأن طول المسجد من الشرق إلى الغرب هو سبعمائة واثنتان وخمسون ذراعاً، وأن عرضه من جهة القبلة إلى وسطه هو أربعمائة وخمس وثلاثون ذراعاً. أما أبوابه فهي كثيرة من الجهات الثلاث خلا الجهة القبليّة ففيها باب واحد مخصص لدخول الإمام⁽²¹⁾. كما يلاحظ ابن بطوطة أن ساحة المسجد الأقصى غير مسقوفة خلافاً للمسجد الذي سقف (في النهاية من إحكام العمل وإتقان الصنعة، وهو مموّه بالذهب والأصبغة الرائقة)⁽²²⁾.

صورة قبة الصخرة: بدت قبة الصخرة في عيني ابن بطوطة عجيبة متقنة وافرة الحظ من الحسن. وقد قامت على مرتفع وسط ساحة المسجد الأقصى ويرتقى إليها بدرج رخامي. أما أبوابها فعددها أربعة أبواب وما حولها مبلّط برخام متقن وكذلك داخلها. وقد أخذت زخارفها الداخلية والخارجية المذهبة بمجامع قلب ابن بطوطة إذ هي فضلاً عن الإتقان الفائق الذي يقف الوصف دونه عاجزاً، تتلأأ وتلمع لمعان البرق حتى أن بصر المتأمل في محاسنها ليحار، وحتى أن لسان ناظرها يقصر عن التمثيل⁽²³⁾.

صورة القدس في أدب الرحلة

ويتوقف ابن بطوطة بإزاء الصخرة التي عرج منها النبي الكريم إلى السماء، والتي تتوسط القبة، فيلاحظ أنها صخرة صماء ترتفع بمقدار قامة رجل، كما يلاحظ أن تحتها مغارة كأنها بيت صغير ترتفع بمقدار قامة رجل أيضا ويمكن للزائر أن ينحدر إليها بواسطة درج، ويحف بالصخرة شباك متينان بديعان أحدهما مصنوع من الحديد والثاني مصنوع من الخشب. ولا يفوت ابن بطوطة الإشارة إلى أن ثمة (درقة من حديد معلقة هنالك، والناس يزعمون أنها درقة حمزة بن عبد المطلب، رضي الله عنه) (24).

صورة كنيسة المهدي وكنيسة القيامة: لا يدخر ابن بطوطة وسعا لاستكمال توثيق مشاهداته في القدس الشريف، فلم بالوادي المسمى (وادي جهنم) شرقي القدس حيث يوجد مقام في المكان الذي يعتقد بأنه كان مصعد عيسى عليه السلام إلى السماء. أما بطن الوادي فيحتضن كنيسة يعتقد بأن قبر مريم عليها السلام موجود فيها، كما يحتضن كنيسة القيامة التي يعتقد بأن قبر السيد المسيح عليه السلام موجود فيها (25).

خصائص الصورة في وصف ابن بطوطة لبيت المقدس: يمكننا أن نجمل سمات وصف ابن بطوطة لبيت المقدس، في ضوء ما جاء في رحلته بوجه عام وفي ضوء ما وصف به مدن فلسطين بوجه خاص، على النحو التالي:

الدقة: اتسم وصفه للمسجد الأقصى بالدقة الشديدة التي تجلّت في تحديد طوله وعرضه بالذراع. ونظرا للمكانة السامية التي يتمتع بها المسجد الأقصى وقبة الصخرة فلم يرد أن يتوسع - على الأغلب - في إيرادات المعتقدات الخارجة عن الثابت والمعروف من أمر المسجدين، كما توسّع حينما زار المسجد الإبراهيمي في الخليل في إيرادات ما يقال عن قيام الجن ببناء المسجد الإبراهيمي خضوعا لأمر سليمان عليه السلام، وفي إيرادات ما يقال عن قبور الأنبياء إبراهيم وإسحق ويعقوب عليهم السلام. وقد بلغ من تحرزه أنه قيّد نسبة الدرقة الكبيرة المعلقة في مسجد قبة الصخرة إلى حمزة بن عبد المطلب بقوله (والناس يزعمون).

الإيجاز: مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الشديد أن ابن بطوطة لم يضطلع بكتابة رحلته، وأنه اكتفى بسرد الأحداث والمشاهدات على مسامع محمد بن جزّي كاتب السلطان أبي عنان المريني الذي

صاغ الرحلة بأسلوب مشوق وبلغة رشيقة، فإن وصف ابن بطوطة لبيت المقدس قد اتسم من الناحية الأدبية والفنية بالإيجاز والحذر، فلم يستطرد ولم يطنب كعادته. كما خلا هذا الوصف من الحكايات أو القصص التي اعتاد أن يوردها في سياق وصفه لغيرها من المدن⁽²⁶⁾.

لقد اكتفى بأنها (بلدة كبيرة منيفة بالصخر المنحوت) ولم يتوسع في وصف مظاهر الحياة والعمران فيها كما فعل حينما وصف غزة فقال: (متسعة الأقطار، كثيرة العمارة، حسنة الأسواق، بها المساجد العديدة والأسوار عليها، وكان بها مسجد جامع حسن، والمسجد الذي تقام الآن به الجمعة فيها بناه الأمير المعظم الجاولي، وهو أتيق البناء، محكم الصنعة، ومنبره من الرخام الأبيض) أو كما فعل حينما وصف الرملة فقال: (مدينة كبيرة كثيرة الخيرات، حسنة الأسواق، وبها الجامع الأبيض، ويقال: إن في قبلته ثلاثمائة من الأنبياء مدفونين، عليهم السلام).

ولاريب في أن اضطلاع ابن جزّي بتدوين الرحلة، سيظل مدخلاً لالتباس الهوية الأدبية في رحلة ابن بطوطة؛ فلا نحن نستطيع أن نشي عليه بهذا الخصوص كلما تصاعد إيقاعها الدرامي، ولا نحن نستطيع أن نلومه كلما خفت إيقاعها، بل إننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من التساؤل على هذا النحلي أي مدى يتحمّل ابن جزّي مسؤولية هذا الاقتضاب؟ وهل تراه تعمّد حذف بعض أو كثير من التفاصيل التي افتقدناها؟!

إغفال وصف خطبة صلاة الجمعة: خلا وصف ابن بطوطة لمدينة القدس من الإشارة إلى سكانها المسلمين أو المسيحيين، فلم نعرف عددهم تقديراً، ولم نتصور حركتهم في الأسواق أو في المساجد من المؤسف أن ابن بطوطة الذي عوّدنا الاحتفال بتوثيق اللوحات العامة المعبرّة لم يعن بتوثيق صلاة الجمعة في المسجد الأقصى كما لم يعن بتوثيق خطبة واحدة لخطيب القدس في حينه (الصالح الفاضل عماد الدين النابلسي). مع أن ابن جبير كان قد اعتنى قبله بتوثيق مجالس العلم في بغداد وهي أقل شأنًا من القدس من الناحية الدينية، فأطال في وصف مجلس القزويني، وأطنب في وصف مجلس الجوزي، على نحو شائق ومؤثر لا يملك معه القارئ إلا أن يهتزّ ويرتجف⁽²⁷⁾.

إبراز تصوّفه: خلا المسرد الذي أورده لعلماء القدس وعبّادها من أية إشارة لمعرفة الشخصية بهم باستثناء أبي عبد الرحيم عبد الرحمن بن مصطفى الرّومي، الذي يؤكد أنه صحبه ولبس منه

صورة القدس في أدب الرحلة

خرقة التصوف. وذلك خلافا لما لحظناه من اعتناؤه بتأكيد معرفته الشخصية والتقاءه في مدينة الخليل الدرس الصالح المعمر الإمام الخطيب برهان الدين الجعبري أحد الصلحاء المرضيين والأئمة المشهورين⁽²⁸⁾.

وأما بخصوص صحبته للشيخ الرومي، فيبدو أن أحوال ابن بطوطة في التصوف قد كانت متقدمة ومرضية إلى درجة أن الشيخ الرومي قد أسبغ عليه هذا الشرف، لأن امتياز لبس الخرقة من شيخ الطريقة يتطلب من المريد ملازمة زمنية قد تمتد سنوات أحياناً. وأما بخصوص الإمام الجعبري، فإن اعتناؤه بتأكيد معرفته الشخصية به يجعلنا نشق بملاحظاته ثقة كبيرة، لأن عائلة الجعبري ما زالت حتى الآن تتمتع باحترام شديد في مدينة الخليل، نظراً لمكانتها الدينية والسياسية. وتنويه ابن بطوطة به يدفعنا إلى تأكيد حقيقة أن هذه المكانة قد تم توارثها عبر مئات السنين. بل إن هذا التنويه يؤكد على صعيد آخر عروبة وإسلامية فلسطين ومدنها المقدسة، فما عائلة الجعبري في الخليل إلا نموذج لمئات العائلات العربية المسلمة التي قطنت فلسطين منذ قرون وما زالت تقطنها، واستمرارها طوال هذه الحقبة الزمنية الطويلة من أبلغ ما يمكن أن يدحض مقولة الصهاينة بخصوص فلسطين (أرض بلا شعب، لشعب بلا أرض)!

تضمن المقدسات المسيحية: لم يقتصر ابن بطوطة في وصف بيت المقدس على ذكر المقدسات الإسلامية، بل تعدى ذلك إلى ذكر المقدسات المسيحية. وعلى الرغم من أنه ضمن ذكره لهذه المقدسات المسيحية ما يوحي ببطلان اعتقاد المسيحيين بقبر المسيح، إلا أنه لم يتردد في موضع آخر بالقول (وزرت أيضاً في بيت لحم موضع ميلاد المسيح عليه السلام، وبه أثر جذع نخلة، وعليه عمارة كثيرة والنصارى يعظمونه أشد التعظيم، ويضيئون من نزل به)⁽²⁹⁾.

التمييز بين الأقصى والصخرة: من الملاحظ أن ابن بطوطة يميز تمييزاً واضحاً بين المسجد الأقصى المقصود بالتقديس والتعظيم، وبين مسجد قبة الصخرة الذي بناه الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان. ولعل العرب والمسلمين الآن في حاجة ماسة لهذا التمييز الواضح بعد أن شاعت صورة مسجد قبة الصخرة بوصفها الرمز الأول لبيت المقدس على حساب صورة المسجد الأقصى التي تتسم بالندرة.

خلاصة: إن ذلك الجمود المفاجئ الذي ران على المنظار الوصفي لابن بطوطة بعد أن غادر الخليل ودخل بيت المقدس ، وإن ذلك التحفظ في كلامه على علماء للقدس وعلى زهادها، سيظلال من الأسرار الغامضة والتساؤلات العديدة التي تحيط بالرحلة كلها وتجعلها أكثر إثارة واستدعاء للمزيد من الأبحاث والدراسات. ورغم أن ابن بطوطة هو أبعد ما يكون عن (الحياذني) جل رحلته، وأقرب ما يكون إلى الرحالة (المشارك)، عبر مئات التفاصيل الحياتية واللوحات النابضة بالإثارة، التي نثرها في معظم مواضع ومواقع هذه الرحلة، إلا أنه بدا في وصفه للقدس أقرب للرحالة المحايد منه للرحالة المشارك وهي مسؤولية قد يتحملها هو شخصياً لأسباب تتعلق بحدثة سنه أو بجلال المدينة المقدسة، وقد يتحملها محمد بن جزّي الذي صاغ الرحلة بلغته وأسلوبه، ولا نستطيع القطع بحجم التفاصيل التي حذفها لسبب أو لآخر. ومع ذلك كله، فما زالت رحلة ابن بطوطة، الرحلة الأكثر شعبية وقراءة وإثارة في العالمين العربي والإسلامي، وغير قليل من أقطار العالم.

مراجع البحث وإحالاته:

- 1 ابن خلدون، المقدمة: 2 / 565.
- 2 د. حسني محمود، أدب الرحلة عند العرب: ص 27.
- 3 د. نقولا زيادة، الرحالة العرب: ص 125.
- 4 د. هيثم سرحان، الأنظمة السيميائية: ص 135.
- 5 المرجع السابق: ص 135-136.
- 6 د. حسين نصار، أدب الرحلات: ص 4-8.
- 7 د. شوقي ضيف، أدب الرحلات: ص 71.
- 8 المرجع السابق.
- 9 د. حسني محمود، أدب الرحلة عند العرب: ص 30.
- 10 د. شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي: ص 298.
- 11 ابن بطوطة، تحفة النظار: ص 54.
- 12 المرجع السابق: ص 55.

- 13 المرجع السابق: ص 59 - 60
14 المرجع السابق: ص 60.
15 المرجع السابق: ص 60 - 61.
16 المرجع السابق: ص 61.
17 المرجع السابق: ص 62.
18 المرجع السابق: ص 57.
19 المرجع السابق: ص 57.
20 المرجع السابق: ص 57.
21 المرجع السابق: ص 58.
22 المرجع السابق: ص 58.
23 المرجع السابق: ص 58.
24 المرجع السابق: ص 59.
25 المرجع السابق: ص 59.
26 د. شوقي ضيف، الرحلات: ص 6.
27 ابن جبير، تذكرة بالأخبار، ص 195 - 200.
28 ابن بطوطة، تحفة النظار: ص 55.
29 المرجع السابق: ص 57.

الدراغات باللغة الأجنبية

**L'exploitation du texte littéraire en classe de langue.
Comment est abordé un texte littéraire en classe de langue.
Cas du secondaire en Algérie.**

KHARROUBI Sihame
Université Ibn Khaldoun
Tiaret – Algérie

Résumé :

Le texte littéraire est présent dans les programmes de français langue étrangère et son exploitation est variée et différente d'un enseignant à un autre.

Or, les objectifs d'apprendre associés à la lecture des textes littéraires sont différents.

Lire un texte littéraire n'est pas comme lire un texte argumentatif par exemple. Ce type, nécessite des stratégies, des compétences, et des approches particulières telles que l'approche interculturelle, l'approche par compétences... qui permet à l'apprenant de s'évader dans un monde qui ne lui appartient pas d'une part et de faire d'un apprenant un apprenant autonome d'autre part.

ملخص:

يسجل النص الأدبي حضوراً متميزاً في البرامج التعليمية الخاصة باللغة الفرنسية، كما أنّ طريقة تدريسه متنوعة ومختلفة من معلم لآخر. وهذا فضلاً عن تنوع الأهداف وتعددتها من قراءة نص للآخر.

إنّ قراءة نص أدبي تختلف كلياً عن قراءة نص حجاجي مثلاً أو عن غيره من باقي أجناس النصوص الأخرى. إن هذا الجنس من النصوص يتطلب من قارئه أو معلمه استراتيجيات ومهارات خاصة، كالمقاربة بالكفاءات التي تتيح للمتعلم الإبحار في عالم النص بكل أريحية بالرغم من أنه عالم لا ينتمي إليه هذا المتعلم في عالم الحقيقة والواقع.

Introduction

Enseigner de nos jours, c'est être confronté à une multitude de type de textes : argumentatifs, exhortatifs, expositifs, narratifs...rarement lus au sens plein du mot, c'est ce type de texte (narratif) extrait pour la plupart de romans algériens d'expression françaises ou de romans français ou traduit que cet article s'attache à relier les propriétés du texte littéraire, à sa

situation de communication en utilisant les outils élaborés pour l'exploiter en classe de langue, des poèmes, des contes, des nouvelles, des faits divers...cet article invite à démontrer comment est exploité le texte littéraire en classe de langue et quelles pratiques pédagogique sont mises en place pour faciliter sa lecture et sa compréhension.

Différents objectifs peuvent être assignés à la lecture d'un texte littéraire. On peut lire pour découvrir un auteur, pour s'évader de la vie quotidienne, pour faire des études thématiques ou historiques... seul l'enseignant saura pourquoi enseigner et pourquoi lire un texte littéraire en classe de langue. En effet, lire et étudier un texte littéraire, c'est comme le note Carole Tisset « *écrire un texte littéraire, c'est utiliser le langage à des fins de communication mais aussi de fascination. Il est pertinent de découvrir les spécificités du discours littéraire, des moyens employés pour atteindre le lecteur* » Carole Tisset, Analyse linguistique de la narration, Ed. SEDES (2000)

La lecture et la réception de tout texte implique des connaissances en linguistique, poétique, histoire, sociologie...En effet, celui-ci s'inscrit dans un contexte particulier d'énonciation qu'il faut savoir interroger dans ses diverses composante : dégager la situation de communication du texte est le premier travail que doit faire un apprenant avant de passer à son analyse profonde ; qui parle dans le texte ? A qui parle t-il ? De quoi parle t-il ? Pourquoi et quelle est la destination de cette parole ? Quelle sont les implications du discours ?....

Le texte littéraire ne cesse de jouer de ces questions, pour surprendre et proposer des sens, des révélations inattendues. Cet article donc a pour objectif de proposer une mise au point qui va de la théorie à la pratique, sous forme de synthèse, chacune accompagnée d'exemples sur les principales notions qui constituent la base de toute analyse d'un texte littéraire. Lire un texte narratif, comprendre un texte littéraire, le texte littéraire en projet et en fin le texte littéraire et les pratiques pédagogiques en classe de langue, tels sont les points qui seront abordés dans cet article.

2- Le texte littéraire

R. Galisson, dans dictionnaire de didactique des langues nous donne la définition suivante du texte : « *En didactique des langues vivantes, on considère souvent l'accès aux textes authentiques comme un des objectifs à atteindre : l'élève doit être amené à lire, comprendre et éventuellement apprécier un texte en langue étrangère qui n'a pas été produit pour l'enseignement de cette langue.* »R. Galisson / D. Coste, dictionnaire de didactique des langues, HACHETTE (1988)

Ceci dit que parmi les objectifs primordiaux de la lecture de n'importe quel type de texte est de le comprendre. Qu'en est-il alors pour un texte littéraire ?

Lire un texte littéraire est un acte complexe qui se fonde sur un va-et-vient entre le contenu et l'expression formelle à laquelle est attribuée une signification, à la lumière du sens global du texte. Le texte littéraire traduit d'abord une représentation qu'une époque se fait de la réalité. En ce sens, tout écrivain est malgré lui un peu tributaire de son appartenance à cette époque. Il a aussi un pouvoir d'évocation lorsque le contenu du message n'est pas explicitement formulé, le sens, sera présent dans une succession de mots. Il peut encore être univoque, par sa richesse sur tous les plans, il se prête à nombreuses interprétations. C'est ce sens que l'on parle de plus en plus de lecture plurielle du texte littéraire, de son caractère polysémique. Enfin, le texte littéraire est aussi marqué d'une certaine intemporalité. Biqu'elle soit le produit et le miroir d'une époque, elle referme des valeurs universelles qui la sauvent de l'usure du temps. La lecture du texte littéraire exige une compétence littéraire, le code est double dans ce type de texte, il peut être un code sémantique comme il peut être un code

esthétique. Le premier correspond au code de la langue tandis que le second (esthétique) vise une communication en se situant à un niveau artistique où la forme et le fond se fondent.

En conclusion, plus en s'éloigne du texte littéraire pour se rapprocher des écrits fonctionnels (textes non littéraires), plus la part d'évocation diminue et plus la problématique de l'analyse de texte est centrée autour de l'efficacité de la transmission d'une information.

Les textes littéraires présents dans les manuels scolaires du secondaire sont presque tous des textes d'auteurs français : Zola, Verne, Maupassant, Baudelaire, Hemingway... ou un texte littéraire peut également être d'un auteur algérien d'expression française tel que : Mohamed Dib, Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri, Kateb Yacine... L'exploitation du texte littéraire en classe de langue à des fins purement didactique tel que l'enseignement du discours rapporté, les temps de la narration, les types de description, structure du récit...

3- Pour lire un texte littéraire

Le texte narratif, le récit par définition, raconte une suite d'actions ou d'évènements réels ou imaginaires, qu'il inscrit dans le temps que ce temps soit lui aussi réel ou imaginaire. L'expression du temps occupe donc une place centrale : les marqueurs temporels, les expressions indiquant une

progression, les verbes exprimant le début ou la fin d'une action, la variation des temps verbaux, l'expression de la succession, de l'antériorité, de la postériorité... Tous ces repères sont au service de la progression du texte narratif et leur étude pourrait favoriser l'appréhension de la chronologie ou le déroulement de l'histoire.

Lire un texte narratif est un acte particulier, un apprenant en parcourant les premières lignes d'un texte imagine que ce qu'on lui raconte s'est réellement produit. Le repérage du schéma narratif qui constitue la logique de récit : il permet l'analyse de la structure, aide à résumer l'histoire ou à situer l'extrait.

Le premier travail qui va être demandé aux apprenants est de dégager la structure du récit. Y Reuter dans son analyse du récit nous dit : « ***Le modèle le plus connu et le plus répandu, est celui du schéma canonique du récit ou le schéma quinaire (en raison de cinq grandes étapes). Il consiste en la superstructure : état initial, complication ou force perturbatrice, dynamique, résolution ou force équilibrante et état final*** ». Yves Reuter, L'analyse du récit, Nathan université (2000).

Ce qui paraît nouveau aux apprenants du lycée ce sont les deux forces ; perturbatrice et équilibrante car depuis des années, les enseignants apprenants à leurs apprenants trois parties seulement : état initial, événements et état final.

Le récit est donc l'unité qui est la plus étudiée en raison de son importance dans le domaine littéraire et de son étendue dans différents genres d'écrits : romans, contes, nouvelles, mais aussi fables, pièces de théâtre, poésie, faits divers, bande dessinée...

L'objectif visé par l'enseignement du texte narratif au secondaire a toujours été pour des fins purement scolaires et didactiques tels que : dégager le schéma narratif, dégager les temps qui dominent dans le texte... Or, enseigner un texte narratif en classe de langue peut être plus large et peut aller au-delà de ces exercices de structure et de dégagement du schéma narratif et des différentes phases du récit...

Destinés pour la plupart à faire une licence de français, l'enseignant peut procéder à l'analyse narratologique : focalisation, vitesse et ordre de la narration, les instances narratives...

4- La compréhension du texte narratif

Omniprésent dans les programmes officiels au fil des années, le texte narratif est présenté sous ses différentes formes : conte, nouvelle, fait divers, roman... un texte narratif cependant ne raconte pas toujours une histoire

imaginaire, il peut raconter une histoire réelle, un texte narratif ne suis pas toujours la même structure : un début, une suite d'action et une fin. Un texte narratif peut ne pas commencer au début et sa fin ne conclut pas automatiquement l'histoire.

Constat et problématique

Dans le cadre d'une recherche doctorale, nous avons mené une enquête auprès des enseignants dans le but de mettre en lumière les difficultés rencontrées et par les apprenants et par les enseignants du secondaire lors de la lecture et de l'enseignement du texte narratif en classe. Cette recherche est née à la suite de constatations faites au niveau de nos établissements et ce depuis plusieurs années. Les apprenants de première et de troisième année ont du mal à comprendre un récit littéraire en français. Cependant ce type de texte les a accompagnés dès leur jeune âge (école primaire, collège...). Nous avons pensé que cela est dû à la façon dont il est enseigné ou au choix du texte à exploiter et que peut être, les élèves ont une préférence pour certains textes, ils les comprennent et ils les maîtrisent parfaitement vu la ressemblance qui existe entre ce qui est écrit et ce que vit l'apprenant dans la réalité (le cas des textes narratifs extraits des romans algériens). Par contre, ils rejettent tout ce qui provient d'un autre auteur français ou autre. Raison pour laquelle nous nous sommes interrogés sur cette différence et préférence de certains écrits par rapport aux autres : Quelles difficultés de compréhension rencontrent les apprenants du secondaires face aux textes écrits par des auteurs d'origine étrangère ? et d'où viennent ces difficultés ?

Pour répondre à cette question, nous avons émis les deux hypothèses suivantes :

H1 : Les apprenants ont du mal à comprendre un texte narratif produit et écrit par un classique français. Cette hypothèse consiste à vérifier si les récits classiques présents dans les manuels scolaires du secondaire sont maîtrisés que le récits algériens d'expression française.

H2 : Les représentations que se font les élèves sur les textes produits par des français entravent leurs capacités de comprendre un texte.

Le texte littéraire en projet didactique

L'enseignement du texte littéraire au lycée est un axe important dans la didactique du FLE qui s'est considérablement développée dans ces dernières années avec l'impact des TICES et de l'introduction de l'approche par compétences au programme.

La place et le rôle de cet enseignement sont revus et redéfinis. En effet, le texte littéraire n'a jamais été absent des bancs de l'école, dans les trois paliers il y existe, il constitue un pôle autour duquel le FLE s'est constitué.

Le texte littéraire a longtemps été considéré comme un support privilégié des apprentissages du français langue étrangère et son enseignement.

Yves REUTER, en 1992, souligne l'importance des rapports qu'il entretient avec les autres enseignements de la discipline, en les jugeant considérables. (REUTER, 1992a, p.55).

Toutefois, sous l'impulsion des travaux de nos inspecteurs généraux de l'éducation nationale et certains enseignants de français et la place privilégiée qui lui est conférée dans les programmes scolaires de 2004.

Comprendre et savoir comment est envisagé le texte littéraire dans les lycées tel est l'objectif de ce chapitre puisque l'enseignement apprentissage de ce type de texte se révèle privilégié.

La présence du texte littéraire est très fréquente dans les manuels de français langue étrangère, mais son exploitation pédagogique est variable. Cette variance se diffère d'un enseignant à l'autre et d'un établissement à un autre. La lecture d'un texte littéraire n'est pas semblable à celle d'un texte de presse, texte argumentatif ou autre, car le texte littéraire nécessite des compétences et des stratégies particulières qui ne sont pas toujours transposables de la langue maternelle à la langue étrangère. Après avoir observé des activités proposées actuellement dans les manuels et dans le projet pour l'exploitation pédagogique des textes littéraires, nous nous interrogeons donc sur ce qui est intéressant d'enseigner lorsqu'on utilise ce type de document authentique, et sur ce qu'il est souhaitable d'associer à la littérature si on veut conserver son caractère littéraire et développer un mode de lecture adéquat chez l'apprenant.

Pour disposer d'informations et de chiffres précis, nous avons relevé l'ensemble des textes littéraires présents dans les manuels de première et de troisième année secondaire. Un relevé tabulaire a été établi ensuite, mentionnant l'espace occupé par le texte sur la page, l'auteur, la nature du texte (extrait de roman, de pièce de théâtre, poème...), les tâches d'apprentissage proposées et enfin le thème abordé par le texte.

Le texte littéraire au secondaire devient une évidence, l'apprenant est convié à apprendre et à admirer un texte qui lui est donné et dont les objectifs sont clairement définis et expliqués. Or, les rapports entre le texte

littéraire et les apprenants et même les enseignants deviennent de jour en et d'année en année problématique, car les enseignants se retrouvent dans une situation problème : Quels textes faut-il choisir ? D'autant plus que le niveau cognitif et linguistique des apprenants est en baisse et les textes proposés par les manuels ne répondent pas à leurs niveaux réels.

La lecture littéraire peut aussi être considérée comme une expérience dans le sens où elle appelle un type de réaction affective et intellectuelle qui est autre que le processus cognitif mis en œuvre pour la réception du texte littéraire. Ce dernier construit un univers fictif qui interagit avec celui de l'apprenant, comme il peut l'évader et le guider à un monde imaginaire, il peut encore le déstabiliser, le troubler et le faire découvrir.

Dès son plus jeune âge, on raconte à l'enfant des histoires et on sent le plaisir qu'il en a, la lecture littéraire offre donc une certaine particularité, l'apprenant sait que c'est une histoire fictive, irréelle et imaginaire, mais il réagit comme si ce n'est pas une histoire à ce propos, nous citons V. Jouve qui cite Gilles Thérien « Pour une esthétique de la lecture. »

(1990, pp1-14) dans son ouvrage « La lecture », Gilles Thérien voit alors dans la lecture comme un processus à cinq dimensions, parmi ces cinq dimensions la dimension affective il dit : « Les émotions sont en effet à la base du principe d'identification, moteur essentiel de la lecture de fiction. » . Ceci dit que n'importe quel texte littéraire provoque en nous une admiration, une pitié, une sympathie avec les personnages...

Certains apprenants s'attachent à des personnages du texte étudié tels que Fouroulou de Mouloud Feraoun, Omar de la grande maison, Poile de carotte de Jules Renard, Meursault de l'étranger...ils s'intéressent par ailleurs à la situation sociale du personnage, sa situation psychologique... c'est parce que ce genre de personnages cités sont séduisants et laissent des réactions chez le lecteur.

Textes	Espace occupé par le texte	L'auteur	La nature du texte	Les tâches d'apprentissage proposées	Le thème abordé par le texte
Le nez	Une page et demie	N. Gogol	Situation initiale d'une nouvelle	Imaginer deux suites au récit, une rationnelle et l'autre surnaturelle	
La main	Une page et quelques lignes.	Guy de Maupassant	Extrait d'une nouvelle	Rédiger le début d'une nouvelle où on annonce un événement surnaturel	
La ficelle (1)	Une demi-page	Guy de Maupassant	Extrait d'une nouvelle	La focalisation, la position du narrateur et son niveau de perception	
La ficelle (2)	Une page	Guy. de Maupassant	Extrait d'une nouvelle	Produire des descriptions de personnages en variant les points de vue.	
Un homme d'action	Une page	Alessandro Barico	Un récit	Rédiger un récit dans lequel on utilise les indicateurs de temps pour résumer certains événements.	
Texte sans titre	Une page	Théophile Gautier, <i>le pied de Momie</i>	Un récit descriptif	Insérer des moments descriptifs qui suspendent le cours l'histoire et qui informent le lecteur.	
Suicide au	5 pages	Dino BUZZATI	Une nouvelle intégrale	Imaginer une autre fin à cette histoire.	

Conclusion

Le texte littéraire en classe de langue, et plus précisément dans le cadre du projet didactique, ne doit pas être proposé comme support pour transmettre un savoir littéraire ou pour enseigner un fait littéraire quelconque. Son utilisation doit plutôt être conçue comme une série d'activités pédagogiques axées principalement sur les différentes catégories de savoirs:

- ❖ Linguistiques (le texte étant censé refléter la langue);
- ❖ Socio-historiques, culturels (le texte étant supposé refléter la société);
- ❖ Stylistiques, rhétoriques (le texte étant supposé être le lieu de tous les délices langagiers et par conséquent favoriser la réflexion sur la langue).

Tout au long de notre expérimentation, nous avons pu constater que les apprenants éprouvent un fort sentiment envers la littérature algérienne surtout et quelques fables de la Fontaine contrairement aux enseignants, qui

ne sont pas souvent prêts à l'exploiter et s'ils le font, les textes littéraires ne sont qu'un prétexte d'enseignement de la grammaire.

Bien que le texte littéraire soit une excellente manière de progresser la compréhension des nuances de la langue et qu'il soit un excellent document pour la séance d'expression écrite, très peu d'enseignants l'utilise. En interrogeant ce paradoxe, nous avons constaté que le choix des textes dans le manuel du FLE a beaucoup contribué à cette impression.

Dans un autre temps, nous avons enregistré que le texte littéraire n'est point un outil d'enseignement de la grammaire, mais aussi un outil qui lui permet de découvrir d'autres civilisations et d'autres cultures, entre autres, il ouvre à l'apprenant un monde qui ne le connaît pas, et sa vision du monde pourrait s'élargir selon la présentation du texte.

Pour une réelle appropriation de la langue française, il serait préférable pour l'enseignant et les concepteurs des programmes officiels d'intégrer le texte littéraire en première phase d'apprentissage, nous nous sommes convaincus qu'il est nécessaire de réhabiliter ce type de texte peu négligé par les institutions officielles en classe de FLE, pour pouvoir faire à la fois, un document de langue, mais également et surtout un document culturel.

À la fin, je pourrais dire que cette conclusion n'est que provisoire, car il reste beaucoup à faire et à approfondir, l'étude du texte littéraire, cette réflexion m'a amené à une réflexion nouvelle qu'est l'enseignement du texte littéraire à l'université, comment pourrait-on aborder ce type de texte dans un niveau plus élevé autre que le milieu scolaire à savoir le lycée ?

Bibliographie :

R. Galisson/ D. Coste, Dictionnaire de didactique des langues, Hachette, (1988).

V. Jouve, La lecture, Paris, Hachette, (2008).

Y. Reuter, L'analyse du récit, Nathan université, (2000).

G. Thérien, Pour une esthétique de la lecture, (1990).

C. Tisset, Analyse linguistique de la narration, SEDES, (2000).

Ouvrages consultés :

Jean Michel Adam, le texte narratif, Paris, Nathan, (1985).

Roland Barthes, Le plaisir du texte, Paris, Seuil, (1970).

Sommaire

L'exploitation du texte littéraire en classe de langue. Comment est abordé un texte littéraire en classe de langue. Cas du secondaire en Algérie. KHARROUBI Sihame Université Ibn Khaldoun Tiaret – Algérie	03
---	----

PRÉSIDENT D'HONNEUR

Pr. Mederbal Khalladi

Recteur

Université Ibn Khaldoun/ Tiaret

DIRECTEUR RESPONSABLE

Dr. ZERROUKI Abdelkader

Directeur

Laboratoire Du Discours Argumentatif

RÉDACTEUR EN CHEF

Dr. BOUACHA Abderrahmane

COMITÉS DE RÉDACTION

LANGUE FRANÇAISE

Dr. BELARBI Belkacem

KAFI Khaled

MALKI Benaïd

MOKHTARI Fatima Zohra

MOSTEFAOUI Ahmed

FETHI Brahim

OUADAH Bouabdellah

AIT Ameer Meziane Ouadia

LANGUE ANGLAISE

BENABED Ammar

HEMAIDIA Ghellamalah

HEMAIDIA Mohamed

SI MERABET Larbi

COMITE CONSULTATIF

Pr. KASCHÉMA Laurent, Université de Strasbourg

Dr. CHAALAL Ahmed, Université de Mostaganem

Dr. MAHMOUDI Amar, Université de Tiaret

HASSANI F.Z, Université d'Oran

*Revue Périodique Publiée Par Le Laboratoire
D'études Sur Le Discours Argumentatif:
Ses Origines, Ses Préférences Et Ses Perspectives En Algérie*

Faslo el-khitab

*Traite Des Etudes Et Recherches Scientifiques, Critiques,
Linguistiques, Littéraires Et Rhétoriques En langues
Arabe Et Française*

ISSN 2335-1071

Revue n° 07

Septembre 2014

*Université Ibn Khaldoun Tiaret
Algérie*

توجه المراسلات إلى إدارة المخبر أو المجلة
ص.ب. 78 زعرورة - تيارت 14000 _ الجزائر
أو عبر: faslkhita@gmail.com

ISSN: 2335-1071



*Laboratoire du discours argumentatif
ses origines, ses références ses perspective en Algérie
Université Ibn-Khaldoun-Tiaret*

Faslo El-Khitab

(Art d'Argumenter)

Septembre 2014

*Revue périodique a vocation scientifique, traitant
des domaines de la critique littéraire, la linguistique
et la rhétorique en langues arabe et étranger*

Revue N 07

Volume 02